岩波講座　東洋思想　第一三巻

中国宗教思想　1

岩波講座■東洋思想　第一三巻

中国宗教思想 1

岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目

次

Ⅰ 中国宗教思想史……福永光司 1

Ⅱ 中国宗教思想の特質

1 人と神

1 有神と無神……神塚淑子 162
2 祭祀と祈禱……神塚淑子 178
3 罪と罰……小南一郎 196
4 迷と悟……蜂屋邦夫 209

2 時間と存在

1 始と終……麥谷邦夫 224
2 古と今……麥谷邦夫 234
3 長と短……麥谷邦夫 245
4 大と小……麥谷邦夫 255
5 内と外……吉川忠夫 266

装幀 万膳寛

Ⅰ 中国宗教思想史

福永光司

はじめに

中国において、その宗教思想史の全体を一貫して思想的関心の中核をなしたものは、自己の生命を天（「上帝」「天尊」もしくは「道」「天理」）から与えられたものと自覚し、この天から与えられた自己の生命をどのようにして保ち全うし補い輔けるかであり、また有限の存在である自己の生命をどのようにして「妙有」「常存」の「上帝」「天尊」もしくは「道」「天理」の無限性と結合し、一体化するかであった。――文中の「妙有」は、常識的な相対の有無を超越した絶対の「有」を意味する。四世紀、東晋の孫綽（三一〇―三七七）の『天台山に遊ぶ賦』に初めて見える語。六朝時代以後は、「空」を説く中国仏教学もこの語を好んで使うようになる。「常存」は、永遠不滅と同義。『隋書』経籍志の道教神学を解説する文章の中で用いられている語。「天尊」は、天上世界の尊い神。前掲の『隋書』経籍志に道教の最高神（「元始天尊」）を呼ぶ言葉として見える。ただし、古くは三世紀、曹魏の康僧鎧らの漢訳『仏説無量寿経』巻上に、「今日、天尊は如来の徳を行ないたまう」などと見え、六世紀、中国北朝の後半期に、秦漢時代の古語「元始」と結合して、道教の最高神を呼ぶ言葉「元始天尊」となったもの。「道」は、いうまでもなく老荘の無為自然の哲学で説く永遠不滅の根源的な真理。「天理」は、儒教の経典『礼記』楽記篇などで老荘の無為自然の哲学の「道」と同義に用いられている言葉。もともとは自然の筋目を意味して『荘子』養生主篇などに見える。

中国民族の土着的な宗教もしくは宗教思想を最も典型的に代表する道教の経典『道徳真経』（一般には

『老子』と呼ぶ)の表現を借りれば、「一を抱く」すなわち「道」の不滅と「そのまま一体になる」ことであり、同じく『南華真経』(一般には『荘子』と呼ぶ)の表現を借りれば、「全真」すなわち「真を全うする」ことであるが、ただしかし、何を「道」とし「真」とするかは、時代と地域によって異なり、また「そのまま一体になり」、「全うする」仕方も時代と地域によって同じくない。西暦紀元前後、インド西域から中国に伝来した仏教もまた、その宗教的根源の真理(bodhi 菩提)を「道」と漢訳し、「真」と呼んだが、「道」を如何なるものとして解釈し、「真」をどのような在り方として理解するかに至っては、事情は全く同様であった。そして、このように時代と地域によって解釈理解を異にする、そのさまざまな解釈理解の全体が、中国宗教思想史の具体的な内容にほかならぬわけであるから、中国宗教思想史を宗教思想史として検討考察するためには、まずこの宗教思想史の根底基盤に中国の一般的な思想史を置き、その思想史の中に宗教思想史を位置づけ、組み込む作業が必要不可欠となろう。

中国の一般的な思想史は、

㈠中国固有の思想を形成し、それを一応完成させた時期、すなわち西暦紀元前六世紀、孔子とその弟子たちの時代から、前三世紀以降、秦漢時代における古典学術思想の整備完結――その成果を文献学的に総括しているのは、前漢末期の皇族劉向(りゅうきょう)の『七略』とそれを継承する後漢初期の班固(はんこ)の『漢書』芸文志――を経て、インドの仏教が中国に伝来する西暦紀元前後、前漢の末期から後漢の初期にかけての時代まで。

㈡仏教がインド西域から中国に伝来し、中国固有の思想との対立と抗争、協調と融和の時代を経て、その黄金時代を実現し、一方また、この異国外来の宗教に刺激影響されて、中華の民族宗教としての道

教が成立展開し、皇帝貴族、高級官僚の帰依と護持を得て、同じくその黄金時代を実現する七―一〇世紀、隋唐五代末期の時代まで。

㈢隋唐五代の宗教黄金時代がその幕を閉じて、仏教道教の宗教哲学を表面的には激しく批判排撃し、実質的には大幅に導入摂取して、孔子孟子の政治倫理の学術思想の徹底的な内面化による再生活性化を企図した新儒教――仏教との連続性を強く示唆する表現としては性理学と呼ばれ(「性理」は唐代仏教学の宗教哲学用語。古くは六朝時代、劉宋の沙門・釈慧琳の『均善論』『宋書』夷蛮伝に載せる。ただし梁の慧皎『高僧伝』は『白黒論』に作る)に「空とする所は性理に在り」とあり、六世紀、隋の天台智顗の『摩訶止観』では、「法性の理を観る」(巻七上)、「性は直ちに諦理を縁とす」(巻一〇上)、「理性は常に寂なり」(巻三下)、「真理の性は冥す」(巻八上)などとあるが、唐代では、たとえば、宗密の『註華厳法界観門』に「性空真理」とあり、これを二字につづめて「理性」もしくは「性理」という)、道教との一体性を強く示唆する表現としては道学(「道学」は、南北朝隋唐期の道教の学術を呼ぶ言葉。たとえば、『智慧観身大戒文』に「道学は人に教えて栄禄を貪楽せしむるを得ず」など)と呼ばれる――の成立し展開した一一世紀、北宋の仁宗の治世から、一七世紀、ヨーロッパの全く異質的な学術思想文化と新しく接触する明末清初の時代まで。

㈣新しくヨーロッパの全く異質的な学術思想文化と接触し、「実事求是」をスローガンとしてヨーロッパ的科学実証主義と共通する特性を顕著に持つ清朝考証学が学術界を主導し、これを中華民国時代のヨーロッパ・アメリカ的なデモクラシーの学術ないし思想文化が継承し、ついに一九四九年、外来の革命思想、マルクス・レーニン主義による中国の社会主義革命に一応の成功を収めるに至った、いわゆる近現代まで。

の四つの時期に大きく区分される。

この四つの時期のうち、宗教思想が中国社会で特に重要な地位を占め、主導的な役割を果たすのは、第一と第二の時期であり、第三の時期もまた仏教・道教のそれぞれの宗教思想哲学と関連して注目すべき問題点を多く持つが、この小論では中国の宗教思想史の展開を日本の宗教思想史のそれと緊密に対応させたいという配慮もあって、検討考察の重点を第一の時期と第二の時期とにしぼり、第三の時期に関しては、儒道仏三教の宗教思想的交渉の検討考察に必要なかぎりにおいて論及してゆくことにする。

一　問題の所在——第一の時期

上に述べた中国思想史の第一の時期における宗教思想を特徴づけるもの（問題点）としては、以下があげられる。

1　裁きの神（人間の行為の善悪を天上から観察監視して、「義」と「不義」の審判を行ない、賞罰を執行する超越的絶対者）としての上帝の思想信仰

たとえば、『書経』湯誥篇の「〔天の上帝は〕善に福し淫に禍す」、同じく多方篇の「天の罰を致す」、また『詩経』小雅「小弁」の「天に辜あり」、ないし、これらの上帝の思想信仰を最も忠実に保持継承する『墨子』天志篇の「天は義を欲して不義を悪む……誰か天意に順いて賞を得る者ぞ。誰か天意に反いて罰を得る者ぞ」などが、その具体的な記述。

2　上帝と昊天上帝と太一神と天皇大帝と元始天尊＝最高神の系譜

前述の最高神「上帝」は、その天上世界における最高の神格が特に強調される場合には、昊天上帝（たとえば、『詩経』大雅「雲漢」に「昊天上帝は寧ぞ我をして遯れしめん」など）と呼ばれるが、この「昊天上帝」は、儒教の礼典『周礼』春官大宗伯において、「邦の天神と人鬼と地示（祇）」のうち、宇宙の最高神として「禋祀（煙の臭気を用いる天神の祭り）を以て昊天上帝を祀る」と規定されてからは、儒教の国家祭祀において常に最高至尊の地位を占め、その祭祀は地上の世界における最高の政治権力者・皇帝天子が執り行なうものとされるに至る。

一方また、この「上帝」（「昊天上帝」）は、漢の武帝の治世に亳（安徽省。唐の魏王泰の『括地志』は後に道教の開祖とされる老子の郷里の「楚の苦県」（『史記』老子伝）に比定する）の人謬忌が漢の武帝に「天神の貴き者は太一、太一の佐を五帝と曰う」（『史記』封禅書）と上奏した太一神と同一の最高神とされ（『書経』舜典「上帝に類す」の馬融の注に「上帝は太一神にして紫微宮に在り、天の最も尊き者なり」とある）、さらにまた紀元一世紀前後、前漢末・後漢初期に多く作られた緯書（讖緯思想の文献群）の中の『春秋合誠図』に「天皇大帝は北辰の星なり。……紫宮の中に居りて四方を制御す」とある「天皇大帝」、もしくは後漢の張衡（七八―一三九）の『思玄賦』に「清霄を渉みて升り遐み……天皇に瓊宮に覿ゆ」と歌う「天皇」と同一の最高神とされ（『周礼』春官大宗伯「昊天上帝を祀る」の鄭玄の注に、「昊天上帝は、冬至に圜丘に於て祀る所の天皇大帝なり」とある）、二世紀の半ば、後漢の順帝の漢安元（一四二）年、中華の民族宗教としての道教（五斗米道の教。また天師道の教）が成立して以後は、「天皇后帝」（『晋書』桓玄伝。桓玄の「登壇纂位、告天」の時の祭文に見える語）、「元始天王」（晋の葛洪の著とされ

る『枕中書』に引く『真書』に、「元始天王、天の中心の上に在り、名づけて玉京山と曰う。山中の宮殿は並びに金玉もて之を飾る……復た二劫を経て忽ち太元玉女を生む」とある)、「元始天尊」(『隋書』経籍志「道経」の条に「元始天尊は太元の先に生まれ、自然の気を稟く。……天地初めて開けしとき、或は玉京の上に在り……」とあり、『枕中書』の「元始天王」を発展的に継承する神格であることが、文中の「太元」「玉京」などの語によって確認される)などと呼ばれるに至る。

3　星(北辰)を最高神とする宗教思想

上引の漢代讖緯思想文献(緯書)『春秋合誠図』に「天皇大帝は北辰の星なり」と見えていたように、漢代以後は「北辰」すなわち北極星を神格化した「天皇大帝」もしくは「天皇」が宇宙の最高神とされるに至るが、この「北辰」すなわち北極星を宇宙の最高神とする思想信仰は、『論語』為政篇の「政を為すに徳を以てするは、譬えば北辰の其の所に居りて、衆星の之に共うが如し」、ないし『史記』天官書の天空の全体を「中」と「東」「西」「南」「北」の五宮に分ち、「中宮」の主星を天極星(天の北極星)、主神を太一(神)とする星の宗教哲学もしくはその哲学を継承する漢代の讖緯思想文献(緯書)『春秋文耀鉤』の「中宮大帝、其の精は北極星、元を含み気を出し、精を流し一を生ず」などに基づく。そして緯書『春秋合誠図』の天皇大帝が北極星(北辰)の神格化されたものであり、同じく『春秋文耀鉤』の中宮大帝がまた北極星(北辰)の神格化されたもの、太一神であるとされるところから、後漢の馬融が上帝(昊天上帝)と同一であると注解した太一神(上述)もまた、その本体は北極星とされ、したがってまた儒教古典の上帝(昊天上帝)も同様にその本体は北極星であるとされるに至る。要するに中国古代の宗教思想においては、宇宙の最高神は星(北辰、北極星)であるとされ、北辰、北極星を最高神とする天上の星々

の世界が全面的に地上の人間社会と同じく官僚システム化される。そして『易経』などにいわゆる「天文」の世界は新たに「天官」と呼ばれ、天上の星々の世界の地上的な官僚システム化である『史記』天官書が作製されるに至る。つまり、中国宗教思想史を一貫して大きく特徴づける星の神学(宗教哲学)の成立と展開である。

このような星の宗教に対する太陽(日神)の宗教もまた中国古代に全く存在しなかったわけでなく、たとえば、『礼記』玉藻篇に「玄端(礼服)して日(太陽)を東門の外に朝む」、『漢書』賈誼伝に「三代(夏・殷・周)の礼、春の朝には日を朝み、秋の暮には月を夕む。敬うこと有るを明らかにする所以なり」などとあるが、しかし太陽の宗教は星の宗教ほどの重要性を持たない。星の宗教が太陽の宗教に対して圧倒的な優位を占める点に中国宗教思想史の最も顕著な特質が指摘される。

次にこの北辰(北極星)の思想信仰と密接に関連して、北斗(北斗七星)の思想信仰もまた既に『史記』天官書にその具体的な記述が見え――「北斗七星は、(『書経』舜典に)所謂(旋璣玉衡を)(在て)以て七政を斉える)(の七政なり)。斗(北斗七星)を帝(中宮大帝すなわち北極星)の車と為し、中央に運き、四郷(四方)を臨制む。陰陽を分ち、四時を建て、五行を均しくし、節度を移し、諸紀を定むるは、皆な斗に繋る」――、晋の干宝の著作とされる『捜神記』巻三には、「南斗は生を注(寿命台帳に記入)し、北斗は死を注す。凡そ人は受胎すれば、皆な南斗より北斗を過ぐ。所有祈求は皆な北斗に向かってす」などとある。

ちなみに、後の南北朝時代に成立した道教の経典『北斗本命延生真経』には、北斗七星を十二支に配属(①北斗第一陽明「貪狼」太星君を子年生まれの人に、②北斗第二陰精「巨門」元星君を丑・亥年生まれの人に、③北斗第三真人「禄存」真星君を寅・戌年生まれの人に、④北斗第四玄冥「文曲」紐星君

を卯・酉年生まれの人に、⑤北斗第五丹元「廉貞」綱星君を辰・申年生まれの人に、⑥北斗第六北極「武曲」紀星君を巳・未年生まれの人に、⑦北斗第七天関「破軍」関星君を午年生まれの人にそれぞれ配属)した道教の本命星信仰を詳細に載せているが、わが国の平安時代に京都の宮廷で行なわれた北斗礼拝の本命星信仰は、全くこの道教経典『北斗本命延生真経』などの記述に基づく(大江匡房『江家次第』巻一「四方拝事」の条、また藤原兼実『玉葉』建久八年四月二日「北斗本拝事」などを参照)。

4　祭りと禱りと賽祠(お礼まつり)の宗教思想

昊天上帝(太一神・天皇大帝・元始天尊)を最高神とする天神地祇人鬼の天地八百万神に対する祭りと禱りに関しては、たとえば、『論語』八佾篇の孔子の言葉「吾れ祭りに与らざれば、祭らざるが如し」、同じく子張篇の「祭りには敬を思う」、また同じく述而篇の「丘(孔子の名)の〔上下の神祇に〕禱るや久しい矣」、同じく八佾篇の「罪を天に獲れば、禱る所無きなり」、ないし『墨子』天志篇の「潔く粢盛(「粢」は穀物の総称。「盛」はそれを供物として器に盛ったもの)酒醴(さけとあまざけ)を為えて以て上帝鬼神を祭祀す」「潔く粢盛酒醴を為えて以て天を禱祠して福を祈む」などが、中国宗教思想史の最初期を代表する具体的な記述として注目される。また「賽祠」(お礼まつり。謝恩祭)に関しては、『史記』封禅書に「秋は凍れるを涸くし、冬は塞(賽)祠す」「秋は凍れるを涸くし、冬は塞(賽)禱祠す」など、また『墨子』号令篇には「寇去り事已めば塞(賽)禱す」などとあり、唐の韓愈の『城南聯句』には、お礼まつりに神仏にそなえる食物を意味して「賽饌」の語が用いられている。なお、現在の日本でも広く用いられている「賽銭」の語は、「賽餞」の「餞」(食物)を「銭」(金銭)に改めたもの。

5　斎戒沐浴（禊）の思想

たとえば、『孟子』離婁篇(下)に「斎戒沐浴すれば則ち以て上帝を祀るべし」、『墨子』尚同篇(中)に「斎戒沐浴し、潔く酒醴粢盛を為えて以て天鬼を祭祀す」、また道教の経典『老子中経』第一三神仙の条に、「斎戒沐浴して静かに臥し、三日出づること勿し」などとある。なお斎戒沐浴と密接な関係を持つ「禊」については、『晋書』礼志(下)に、

> 漢儀（漢代の儀礼）に、季春の上巳（月の最初の巳の日）、官および百姓（万民）、皆な東流の水上（東に向かって流れる河の水のほとり）に禊し、洗濯祓除（体を洗い清めて穢れを払い）、宿垢れを去る。而して魏より以後は、但だ三日を用いて上巳を以てせず。晋には中朝の公卿以下、庶人に至るまで皆な洛水の側らに禊す。

とある。なお、右の文中の「東流の水上に禊す」は、『後漢書』礼儀志(上)にも「是の月（三月）上巳、官民は皆東流の水上に絜（禊）す」とあるが、わが国で平安朝の寛平年間（八八九―八九八）、宇多天皇が京都の北山の霊巌寺の辺で、「東流の水を尋ねて、その上で御禊を行なわれた」とあるのも（大江匡房『江家次第』巻六「三日御燈事」の条）、『後漢書』『晋書』などの記述する中国古代の禊に基づく。

6　神社と神宮と斎宮の宗教思想

「神社」の語は古く『墨子』明鬼篇に「昔、斉（山東省）の荘君、〔王里国と中里徼の〕二人をして一〔匹の〕羊を共（供）え、斉の神社に盟わしむ」とあり（「社」は土地神。また土地神を祭った場所。社に神のシンボルとして樝を植えてあれば、樝社といい（『荘子』人間世篇）、枌楡の木が神のシンボルとして

植えてあれば、枌楡社という〔『史記』封禅書〕)、また「神宮」の語は、『詩経』魯頌「閟宮」の詩「閟宮は侐れること有り」の鄭玄の箋注に「閟は神なり。〔周の王朝の始祖の女性神である〕姜嫄の神の依る所なり。故に廟を神宮と曰う」とある(わが国で皇室の遠祖とされる天照大神を祀る伊勢神宮の「神宮」は、この「閟宮」の詩の鄭玄の注に見える「神宮」の語に基づく。姜嫄も天照大神も王朝もしくは皇室の遠祖とされており、共に女性神である点が共通する)。「神宮」の語はまた、六世紀、梁の時代に成立した道教の神学奥義書『真誥』協昌期第二には、「生きては清真の気に値い、死しては神宮に帰す」などとあり、ここでは神霊を祭る宮殿を意味する(わが国の伊勢神宮以外で「神宮」の呼称を持つ熱田神宮、宇佐神宮などの「神宮」の語義は、上掲の『真誥』のそれに最も近い)。

次に「斎宮」の語は、天子が大廟の祭りに際して斎を行なう所を意味して、『国語』周語(上)に「〔周の宣〕王は斎宮に即きて、百官は事を御め、各其の斎に即くこと三日」などとあり、『漢書』宣帝紀には「朕れ躬を飭めて斉(斎)戒し、上帝を郊り、后土を祠る。神光並びに見れ、或は谷より興りて、斎宮を燭燿かすこと、十有余刻なり」とある(古代の日本国で天皇の即位されるごとに内親王または未婚の女王を伊勢神宮に奉仕せしめ、その居所を斎宮〔いつきのみや〕と呼んだのも、中国の故事に基づく)。

7 「魂魄」の思想および「祟り」と「招魂」「鎮魂」

たとえば、「魂魄」に関しては、『春秋左氏伝』昭公七年に載せる鄭の子産の魂魄厲鬼論に、

人生まれて始めて化するを魄(肉体を形成する原質)と曰う。既に〔陰である〕魄を生ずれば、陽なる〔精神を形成する原質〕を魂と曰う。〔奉養の〕物を用いて精(活力)多ければ則ち魂魄強し。是を以て精爽有りて神明に至る。匹夫匹婦も強死(事故死)すれば、其の魂魄は猶お能く人に憑依りて以て

淫厲(わざわい、たたり)を為す。

とあり、「祟り」は、『荘子』天道篇に「天楽を知る者は……鬼責無く(鬼神に罪を問われることもなく)、其の鬼祟りせず(鬼神も禍を与えない)」とあり、『春秋左氏伝』昭公元年に「晋侯疾有り。……卜人曰く、実沈と台駘祟りを為す、と。実沈は参神(参星の神)、台駘は汾神(汾水の河神)なり」などとある(「祟り」の詳細かつ具体的な記述は、『墨子』明鬼篇に多く載せられているのを参照)。

また「招魂」は、儒教の礼典『儀礼』士喪礼に「屋の中(央)で北面し、〔死者の魂を〕招くに衣を以てし、皐、某よ復れと呼ぶ」招魂の儀式を解説し、『楚辞』には「山沢に愁え懣え、魂魄の放佚れた屈原を憐み哀しんで作った」という宋玉の『招魂』と題する作品を載せているのが、その具体例。

「鎮魂」は、『雲笈七籤』巻七七「方薬」部に「魂を鎮めて魄を固め、七十四方に飛騰する霊丸」を載せ、古くは『後漢書』段熲伝に「忠将の亡魂を慰む」と「慰魂」の語が見えている。人の魂(霊魂)は、『礼記』郊特牲篇に「魂気は天に帰り、形魄は地に帰る」といい、『易経』繋辞上伝に「游(遊)魂は変を為す」というように、移動性、浮遊性、不安定性を持つので、これを鎮め安定させることが必要となるのである。

8 「祝詞」と「禁呪」と「神符」の呪術宗教思想

「祝詞」の語は、『旧唐書』音楽志㈢「唐の玄宗の開元十一(七二三)年、皇地祇を汾陰(山西省)に祭る楽章」十一首の第六首に「祝詞は信を以てし、明徳は惟れ聡し」と見えるが、この「祝詞」の語は、古くは「祝辞」もしくは「祝冊」と呼ばれている。『周礼』春官大祝に、「六祝——①豊年を祈る順祝、②長寿を祈る年祝、③福祥を祈る吉祝、④平和を祈る化祝、⑤瑞祥を祈る瑞祝、⑥罪疾を祓う筴(策)祝

――の辞を掌りて以て鬼神示(祇)に事え、福祥を祈り、永貞を求む」とあり、また『書経』金縢篇に「周公、璧を植(置)き珪を秉り、乃ち大王と王季と文王〔の神霊〕に告ぐ。史(官)乃ち冊(策)もて祝して曰く……」とある「祝辞」(「六祝の辞」)、「冊祝」(「祝冊」)などが、その具体例。

また「禁呪」は、たとえば、『抱朴子』至理篇に「呉越に禁呪の法有り。甚だ明験有るは、気多ければのみ。これを知る者は、以て大疫の中に入り、病人と床を同じうするも、己れは染まざるべく、又た群従の行くもの数十人を以てするも、皆な畏るる所無からしむ。此れ是れ気の以て天災を禳うべければなり」とあり、『魏書』釈老志に「罽賓(kaśmira 迦湿弥羅)の沙門曇摩讖、諸の経論を習う。……又た術数、禁呪に暁かにして、他国の安危を歴言いて、中験る所多し」などとあるのが、その具体的な記述。

つぎに「神符」は、『抱朴子』極言篇に神仙の「要術」(重要な道術)として「神符を帯び、禁戒を行なう」ことを説き、同じく遐覧篇には「鬼を却け邪を辟くる」(邪鬼を撃退する)秘訣として多くの神符、たとえば、「延命神符」「天水神符」「金光符」「通天符」「青竜符」「白虎符」「朱雀符」「玄武符」「老経符」「八卦符」「雷電符」「陰陽大鎮符」などを列挙し、さらに「符は老君(道教の神となった哲人の老子)より出づ。皆な天文(天然自然に成立した神秘不可思議の文字)なり。老君は能く神明に通じ、符は皆な神明の授くる所なり」などと解説している。

葛洪『抱朴子』の解説するこれらの「神符」(護符)の思想信仰は、遡っては漢代の道術者麴聖卿(『後漢書』方術伝)の「善く丹書符劾(朱で書いた魔除け札)を為り、鬼神を厭殺して(呪縛をかけて)、之を使命(使役命令)す」や、同じく費長房が売薬の老翁(「壺中の天」に住む道教の神仙)から「地上の鬼神を主る一符(一枚の護符)」を授与された記述(『後漢書』方術伝)などに辿れるが、これらの神符(護符)

を後世のものをも含めて総括整理し、それぞれ護身符、辟火符、安宅符などと用途ごとに分類題記して、詳細かつ具体的な記述を載せているのは、『道蔵』(道教の一切経)の洞神部「神符」類に収載されている道教の神学書『太上老君混元三部符』である。

9 「紫」と「朱」、「赤と白」、「五色」(赤、青、白、黒、黄)の呪術宗教思想

『論語』陽貨篇には、孔子の言葉として「紫の朱を奪うを悪む」を載せているが、これは仁徳による王道を主張する孔子が、覇道を尊び紫を熱愛した斉の桓公を批判した言葉と見ることができよう。斉の桓公は、『韓非子』外儲説左(上)によると、「紫を服する(紫色の衣服を着用する)ことを好み、そのために一国(国中の人々)が尽く紫を服するに至った。この当時には、五素に一紫を得ず(紫の値段は素の五倍以上に跳ねあがった)」といわれるが、この桓公の斉の国に近い沛豊(徐州文化圏)の出身者である漢王朝の皇帝たちも紫色を尊重し、都や都の西北の甘泉(陝西省)の地で行なった太一神(北極星)の祭祀にも、天上の紫宮(紫微宮)に擬えた宮殿を造営し、紫壇を設け紫幄(紫色のとばり)を張りめぐらしている(揚雄『甘泉賦』、また『漢書』礼楽志(二)に載せる『郊祀歌』十九章などを参照)。かくて漢以後の歴代皇帝の宮殿も「紫宮」「紫宸」「紫禁」「紫闥」と呼ばれるようになり(左思『詠史詩』『唐書百官志』『易林』などを参照)、相国・丞相の最高級官僚は金印紫綬を帯び(『漢書』百官公卿表)、紫はすべての色の中で最も高貴とされるに至った。わが国の聖徳太子が冠位十二階の最高位に紫色を配当し、日本国の天皇が紫色を皇室の色として尊ばれるのも、みな北極星を神格化した太一神もしくは天皇大帝の尊厳性を紫色で象徴し、その宮殿を紫色と結びつける中国古代の太一神信仰もしくは星の宗教思想に基づく。

つぎに「朱」は、『墨子』明鬼篇に、無実の罪で殺された杜伯が、朱衣朱冠、朱弓を執り、朱矢を挟

んで、周の宣王に復讐した話や、同じく荘子儀が朱杖を荷って燕の簡公に復讐した話などを載せ、『周礼』夏官の方相氏(神に扮して悪疫退治の呪術を執行する者)の条には、方相氏が「玄衣朱裳、戈を執り、盾を揚げ……」と記述し、朱色が呪術宗教的な思想信仰と密接な関連を持つことを示している。一方また、『史記』封禅書には、「丹沙(『広雅』釈器篇に「丹は赤なり」。丹沙は朱砂ともいう。『抱朴子』黄白篇に「朱砂もて金を為る」)を化して黄金と為すべし」とあり、丹(赤、朱)は神仙もしくは永遠の生命を象徴する色とされ、『楚辞』遠遊篇に「羽人(神仙)に丹丘に仍り、不死の旧郷に留まる」と歌われているように、「丹丘」は仙人の住む里とされる。

「朱」が古代の中国で呪術宗教的な霊力を持つと信仰されていたことは、上掲の『墨子』明鬼篇の「朱杖」で燕の簡公を殺した荘子儀の話によっても明らかであるが、四世紀の初めに成った晋の葛洪『抱朴子』雑応篇には、「北斗の字および日月の字を朱書すれば、便ち白刃を畏れず」とあり、同じく登渉篇には、「『老君黄庭中胎四十九真符』は、白素に丹く書く」、「『老君入山符』は、丹を以て桃の板の上に書く」などとある。そしてまた、この『抱朴子』には「朱雀」「朱鳥」の呪術信仰も記載されており、その雑応篇には「〔戦いに臨むの時〕或は熒惑〔星〕・朱雀の符を佩ぶ」、また登渉篇には「〔虎を却くるの一法は〕、直ちに吾が身の朱鳥となるを思い……〔襲い〕来りし虎の頭上に立ち、因りて即ち気を閉じよ」などとある。日本古代の天武天皇・持統皇后の「朱鳥」の元号の使用も、この『抱朴子』などに載せる「朱鳥」の呪術信仰に基づく。

つぎに「赤と白」の組み合せであるが、『詩経』唐風「楊之水」に「素の衣に朱き繡」とあり、『春秋左氏伝』昭公二十五年の条「五章」の杜預(二二二―二八四)の注には、「赤と白、これを章と謂う」とある。一方また『礼記』檀弓篇(上)には、「殷人は白を尚び、周人は赤を尚ぶ」とあり、『墨子』明鬼篇に

は、「冤罪で殺された杜伯(上述)が周の宣王に復讐する時、白馬素車(白馬の引く素の車)に乗り、朱の衣冠にして、朱弓を執り、朱矢を挟んでいた」とあって、「白」は冥界鬼神のシンボル、「朱」は呪術宗教的霊力のシンボルとされている(上文の「殷人は白を尚ぶ」の場合は、同じく『礼記』表記篇に孔子の言葉として「殷人は神を尊ぶ。……鬼を先にして礼を後にす。罰を先にして賞を後にす」とあり、「白を尚ぶ」の「白」が、『墨子』明鬼篇の「白馬素車」と同じく冥界鬼神と密接な関連を持つ)。

かくて「赤と白」とは、道教の神学教理においても重要な意義を持つようになり、六世紀、梁の陶弘景(四五六―五三六)の編著『真誥』甄命授第二には、清霊真人裴玄仁の「お誥げ」の言葉として、

> 夫れ真(道教の悟道者)は、都べて情慾の感、男女の慾無きなり。若し丹白(赤と白、陽と陰)胸中に存すれば、則ち真感は応ぜず(神との感応作用は成立せず)、霊女(霊妙な女神)上尊(至上の天尊)は〔人の世に〕降らず。

を載せ、「丹白」の語を上文の「男女」と対応させて、男性に「丹」(「赤」)、女性に「白」を配当している。また『雲笈七籤』巻六三に収載する道教の錬金術理論書『五行内用訣』には、

> 水銀は水(陰)の類にして陽性を含む。外は陽にして内は陰、陽の象は赤にして陰の象は白、是れ知る、外は赤にして裏は白なるを。故に水銀は朱砂の中に生ず。

などとあり、「赤と白」が陽(男性原理)と陰(女性原理)にそれぞれ配当されている。

最後に「赤と白」をその中に含む「五色」すなわち赤青白黒黄もまた、『抱朴子』登渉篇では呪術宗教的な用い方をされており、「名山に入るには……五色の繒各五寸を以て大石の上に懸くれば、求むる所必ず得らる」とあるが、この『抱朴子』の「五色」の呪術信仰を忠実に継承する唐代道教神学の巨匠杜光庭の撰著『墉城集仙録』(『雲笈七籤』巻一一四所収本)には、「五色の幡、以て五方を弁じ……魑

魅雑祆を駆る」と五色の幡の呪術宗教的な思想信仰が明記されている。わが国における伊勢神宮の遷宮の儀式のうち、最初に行なわれる山口祭に、「山口の神を祭るに用いる物」(『皇太神宮儀式帳』)として「五色の薄絁五尺」が挙げられ、また古い由緒を持つ延喜式内社の神殿の前に五色の幡が立てられているのも、『抱朴子』や『墉城集仙録』に記述する「五色の繒」や「五色の幡」の呪術宗教的な思想信仰の延長線上に確実に位置づけられる。

10 「方位」(四方四維)の呪術宗教思想

「方位」の語は、二世紀、中国の後漢時代の思想家・張衡の文芸作品『東京の賦』に、「方位を弁じて則を正す」と見え、李善の注に「方位とは四方(東西南北)と中央の位を謂う」とある。この東西南北・中央の方位は、これよりも既に早く、前二世紀に成立した一種の学術思想百科全書『淮南子』天文篇においては、たとえば、

東方は(五行の)木なり。その帝は太皞、その佐は句芒……春を治む。その神は歳星と為し、その獣は蒼竜。

西方は(五行の)金なり。その帝は少昊、その佐は蓐収……秋を治む。その神は太白と為し、その獣は白虎。

南方は(五行の)火なり。その帝は炎帝、その佐は朱明……夏を治む。その神は熒惑と為し、その獣は朱鳥。

北方は(五行の)水なり。その帝は顓頊、その佐は玄冥……冬を治む。その神は辰星と為し、その獣は玄武。

中央は〔五行の〕土なり。その帝は黄帝、その佐は后土……四方を制す。その神は鎮星と為し、その獣は黄竜。

などとあり、陰陽五行(木・金・火・水・土)の宇宙論哲学もしくは呪術宗教的な土俗信仰と緊密に結合されている。――文中の太皞・少昊・炎帝・顓頊・黄帝は、いずれも『国語』『春秋左氏伝』『楚辞』などに見える中国古代の伝説的な帝王の名。のちには「五帝」(「五方之帝」)と呼ばれて方位季節を司どる神々とされる。その輔佐としての句芒・蓐収・朱明・玄冥・后土も同じく中国古代の土俗信仰的な神々の名。たとえば、句芒は人の寿命を管理する神として『墨子』明鬼篇に見え、蓐収は刑罰を司どる神、朱明は火の神、玄冥は水の神、后土は土地神として、共に『春秋左氏伝』昭公二十九年の条に見える。また歳星・太白〔星〕・熒惑〔星〕・辰星・鎮星は、「五星」もしくは「五緯」と呼ばれて『開元占経』などの星占術書に多く見え、さらにまた蒼竜・白虎・朱鳥・玄武は、「四獣」(「四神獣」)と呼ばれて、『礼記』曲礼篇(上)などに、

行く〔軍隊の行進〕には、朱鳥〔の旗〕を前にして玄武〔の旗〕を後にし、青竜〔の旗〕を左にして白虎〔の旗〕を右にす。

と見え、方位の守護神とされている。そして、同じく『淮南子』地形篇においては、(1)東北方、(2)東方、(3)東南方、(4)南方、(5)西南方、(6)西方、(7)西北方、(8)北方、の八方を「八紘」(「八荒」)と呼び、「八紘」(「八荒」)のそれぞれに(1)荒土、(2)桑野、(3)衆女〔国〕、(4)反戸、(5)炎土、(6)沃野、(7)沙所、(8)委羽〔山〕、を配当している。

なお、上述の八方(八紘・八荒)は、儒教の古典『周易』説卦伝では、八卦をそれぞれ(1)東北＝艮(うしとら)、(2)東＝震(しん)、(3)東南＝巽(そん)(たつみ)、(4)南＝離(り)(うま)、(5)西南＝坤(こん)(ひつじさる)、(6)西＝兌(だ)

（とり）、(7)西北＝乾（いぬい）、(8)北＝坎（ね）、に配当しているが、このうち(7)西北＝乾と(3)東南＝巽に対しては、『河図括地象』（『周礼』大司徒疏所引）に「西北（乾）を天門と為し、東南（巽）を地戸と為す」とあり、さらに(1)東北＝艮と(5)西南＝坤に対しては、『隋書』蕭吉伝に「廻風は艮の地の鬼門より来り……蝦蟇は西南より来りて人門に入る」とある。――文中の「鬼門」は、『論衡』訂鬼篇に引く『山海経』に、

> 滄海の中に度朔の山有り。上に大いなる桃の木有りて、其の屈蟠まること三千里、その枝の間の東北を鬼門と曰う。万鬼の出入する所たり。

と見え、また「人門」（西南の方位）は『史記』封禅書に、

> （黄帝の時の）明堂図の中に一殿有り……上に楼有りて西南（人門）より入る。天子（漢の武帝）は之（人門）より入りて以て上帝を拝し祠れり。

とあり、東北（鬼門）と西南（人門）の方位の呪術宗教的な性格が、鬼神の信仰もしくは上帝の祭祀と関連して具体的に記述されている。

つぎにまた「天門」（西北の方位）も道教の古典『道徳真経』（『老子』）第一〇章に「天門は開き闔（閉）ず」、儒教の古典『周易』繋辞上伝に「戸を闔ざす、之を坤と謂い、戸を闢（開）く、之を乾と謂う」、『淮南子』原道篇に「閶闔を排して天門に淪（入）る」などと見えていて、『道徳真経』の「天門」の注（河上公）には「天門とは北極紫微宮を謂う」、『淮南子』の「天門」の注（高誘）には「上帝の居る所、紫微宮の門なり」などとある。また「地戸」は、『越絶書』外伝記苑伯篇に「呉越の二邦は気を同にし俗を共にす。地戸の位にして呉に非ざれば則ち越なり」と見え、上記「天門」（西北の方位）が北辰もしくは上帝（太一神）紫微宮の思想信仰と結合しているのに対し、この「地戸」（東南の方位）は、地形地勢・

気象風土の人文地理学的な思想用語として漢代以後の地相・宅相・墓相などの観相の学術ないし風水の宗教思想理論の中に組み込まれてゆく。

右に述べた鬼門(東北)、地戸(東南)、人門(西南)、天門(西北)のいわゆる四維(四方の隅。『淮南子』天文篇は、東南維・西南維・東北維・西北維と呼ぶ)のほか、八方(八紘・八荒)の基幹をなす東南西北の四方に関しても、たとえば東方には扶桑・湯谷ないし東王父(東王公)・泰山府君(赤山明神)・東海青童君などの信仰説話があり、南方には朱鳥(朱雀)朱宮(朱火宮)の呪術信仰、西方には崑崙西王母(聖母)ないし太白星(金星)の呪術信仰、北方には北辰北斗の呪術信仰、太一紫微宮もしくは天皇紫宮の信仰思想などが、その代表的なものとして挙げられる。――ここで東方の扶桑・湯谷は、『山海経』海外東経に「湯谷の上に扶桑あり、十日(十箇の太陽)の浴する所、黒歯〔国〕の北に在りて〔東海の〕水中に居る」とあり、後漢の許慎(三〇―一二四)の『説文解字』第六篇(上)には、「榑(扶)桑は神木、日の出ずる所なり」とある。

ちなみに、扶桑国をわが日本国に比定して、

> 扶桑国は中国の東に在り。其の土には扶桑の木多し。故に以て名と為す。扶桑の葉は桐に似たり……

と述べているのは、中国南朝の正史『南史』の夷貊伝。もともと古代の中国で方位としての「東」を重視するのは、儒教の古典『易経』を讖緯思想で神秘的・呪術宗教的に解釈した『易緯』乾鑿度巻上に、

> 万物は始めて震(東)より出づ。震は東方の卦なり。陽気始めて生じ、形を受くるの道なり。故に東方を仁と為す。

と説いているように、東方が万物の生命の源泉、光明と仁愛と福祉の方角とされるからであった。と共

に中華の民族にとって東は海であり、「海若」(『荘子』秋水篇)、「海神」(『史記』封禅書)、「海童」(『文選』「海の賦」)の鎮め守るところ、生命のシンボルの色である「蒼」と「青」の光り溢れるところであった。わが国の平安末期・鎌倉室町の頃にもその影響が確認される泰山府君もしくは赤山明神の信仰(『朝野群載』巻一五。藤原定家『明月記』治承五年の条。『平家物語』巻九「浜軍」など)、後述する崑崙の西王母と組み合わされて神仙世界を東西に二分し、中国漢代の銅鏡の銘文や『神異経』、『抱朴子』登渉篇などの道教文献、わが国では古く祝詞(「東の文の忌寸部の横刀を献る時の呪」)などに登場している「東王父」もしくは「東王公」の信仰、さらにまた中国南朝の茅山(江蘇省)道教の神学教理(陶弘景『真誥』)で、東海(東シナ海)の神仙の最高位を占め、わが国では、『日本書紀』神武紀や『本朝文粋』巻三に載せる都良香『神仙対策』などに古くから記載の見える東華方諸青童君(東海青童君もしくは小童君、略称は海童君)の信仰も上述した「東」の方位の呪術宗教思想を忠実に継承するものであった。

つぎに南の方位に関する呪術宗教思想としては、先ず『抱朴子』雑応篇に「五兵(刀・弓矢・剣・弩・戟)を避ける法」として説かれている「熒惑朱雀の符を佩びる」朱雀の呪術、もしくは同じく登渉篇に「山中で卒に虎に逢ったとき、その虎を卻退する法」として説かれている「直ちに吾が身の朱鳥と為りて、その長さは三丈、立ち虎の頭上に来たるを思え」という朱鳥の「存思」の呪術、さらにはまた陶弘景の『真誥』協昌期第二に載せる朱鳥の呪文、

朱鳥は天を淩ぎ、神威は内に張れ……神池は気を吐き、邪根は伏蔵す。

天禽(朱鳥)は羅陳なりて、皆な我が傍らに在り。火を吐くこと万丈、以て不祥を除け。

などが注目される。古代日本で天武天皇の重病に持統皇后が道教の薬餌の白朮(おけら)を美濃国に求めさせると共に朱鳥の改元を断行されておられるのも(『日本書紀』天武紀)、中国の道教文献『抱朴子』

や『真誥』に載せる朱鳥(朱雀)の呪術信仰を採用されたものと見てよいであろう。そのことは、この天武天皇が崩御されてのち、諡に道教の神学用語「瀛真人」(おきのまひと)を用い、天武天皇の御遺体を埋葬される檜隈大内陵を、熒惑朱雀の「南」の方位に構築されておられることなどからも有力に裏づけられる。

なお、朱鳥(朱雀)の呪術信仰と共に朱宮(朱火宮)の呪術信仰もまた「南」の方位の宗教思想として注目される。『真誥』闡幽微第一に「化(生まれ変わりのための特別訓練)を朱宮に受け、升りて仙品(神仙世界の官僚階級の地位)に居る」とあり、同じく闡幽微第二に「既に終ねば、朱火宮に詣りて形を煉る」、闡幽微第一に「朱火宮に還りて化を受く」などとあるのがそれであるが、死者が「南」の方位に在る朱宮(朱火宮)で「受化」「煉形」の特別訓練を受け、神仙世界に仙人として再生するというこの呪術信仰は、上述の天武天皇の檜隈大内陵を藤原京の皇居の真南線上に構築している事実と密接な宗教思想的関連を持つと見られる。

つぎに「西」の方位に関する呪術宗教思想としては、西暦前二世紀、漢の武帝の時に作られた『郊祀歌』十九章(『漢書』礼楽志(三)所載)に、

神の斿(遊)ぶや天門(西北の門)を過ぎ、車千乗にして昆侖(崑崙)に敦まる、
天馬徠れり、遠き門を開き、予が身を竦ませて昆侖(崑崙)に逝く。
天馬徠れり、竜の媒なれば、閶闔に游び玉台に観ばん。

などと歌われている崑崙山の神仙信仰が先ず注目される。そして、この崑崙山の神仙信仰は、同じく漢の成帝の治世に作られた揚雄(前五三―一八)の『甘泉賦』によって、

蛟竜は東厓(涯)に連蜷り、白虎は昆侖(崑崙)に敦圉く。……西王母を想いて欣然として寿を上つる。

などと歌われる西王母信仰へと発展し、その西王母信仰はさらにまた六朝時代に道教的に文芸化されて、漢の武帝と崑崙西王母を主役とする『漢武帝内伝』(『道蔵』洞真部記伝類所収)が創作される。そして、この六朝期の道教文芸作品『漢武帝内伝』に、

西王母は侍女に命じて桃を索めしめたり。須臾して(侍女は)盤を以て桃七枚を盛りて以て王母に呈つる。母(西王母)は四枚を以て漢の武帝に与え、自ら三桃を食べたまう。

とある「三桃」とは、三箇の桃の実を意味し、その三箇の桃の実は、道教の神学において不老長寿を実現するための妙薬とされ、悪鬼妖魔を却退する呪術宗教的な霊力を持つとされる。わが国の『古事記』神話で、

遂に神避り坐した妹イザナミノミコトを相見まく欲ほして、黄泉国に追ひ往でましたイザナギノミコトが、千五百の黄泉軍に追はれて逃げ還ります時に、黄泉比良坂の坂本なる桃子を三箇取りて待ち撃ちたまふ。

という「桃子三箇」も、上記『漢武帝内伝』の西王母が自ら食べたという「三桃」すなわち三箇の桃の実の呪術信仰を明確に意識した文章表現と見てよいであろう。

右に述べた『漢武帝内伝』の西王母は、同じく六朝時代に成った陶弘景の『真誥』甄命授第一には、

(仙人は)天門に入りて金母に揖し木公を拝む。いわゆる金母とは西王母なり。木公とは東王公なり。

とあって、「金母」とも呼ばれているが、この金母(西王母)と共に「西」の方位の宗教思想を代表するのは、金星(太白星)の呪術信仰である。中国の思想史で金星(太白星)が呪術宗教思想と結合して文献資料の上に見え始めるのは、たとえば、

太白(星)当に出づべからずして出づれば、主躁ぎ臣熾り、軍破れ主死す。　(『春秋文耀鉤』)

太白(星)獏星を守れば、車騎は野に満ち、守ること二十日なれば、将相(将軍と大臣)に死する者有り。

(『春秋感精符』)

のように、西暦紀元前後、前漢末後漢始めの頃から急増する讖緯思想文献群すなわち緯書においてであるが、緯書の記述するこれらの星占術的予言は、「西」の方位を五行の金に配当し、その金を斧鉞(おのとまさかり)などの刑殺の器具と解釈する『春秋繁露』順逆篇、『周礼』秋官司寇の記述などに基づく。

なお、金星(太白星)に関する宗教思想としては、金気刑殺を司どる神としての太白星のほか、唐の詩人李白(六九九―七六二)の母が夢の中で太白星(金星)の精気に感じて李白を妊ったと伝えられるように(唐の李陽冰『草堂集』序)、子授け神としての性格をも持ち、さらにまた六世紀、北魏の酈道元『水経注』渭水の条には、岐州(陝西省)の太白山麓に太白星を祀る祠堂の存在することを載せており、一般民衆の祈福の対象でもあったことが知られる。

ちなみに、わが国では源順(九一一―九八三)の『倭名類聚抄』天地部神霊類に「『新撰陰陽書』(『唐書』芸文志五行類に『新撰陰陽書』三〇巻、王璨撰とある)に云う」として「太白神」の神名を挙げており、狩谷掖斎の箋注には、「『宿曜経』に云う」として、

毎月の一の日(一日・十一日・二十一日)には、太白(星)常に東方に在り。同じく二の日(二日・十二日・二十二日)には東南方、三の日には南方、四の日には西南方、五の日には西方、六の日には西北方、七の日には北方、八の日には東北方、九の日には中央、十の日には天上に在り。凡そ太白(星)の在る所は、出行および一切の動用、抵犯するを得ず。之を避くれば吉なり。

を引用して、これを「太白神遊行方」と呼んでいる。右の記述によって『倭名類聚抄』の「太白神」が『宿曜経』などの中国陰陽書にその出自を持つことが知られるが、上述したような「太白神遊行方」に

抵犯することを避ける処置、すなわち平安貴族のいわゆる「方違い」の具体例としては、藤原宗忠（一〇六二―一一四一）の『中右記』嘉保三（一〇九六）年正月十日の条に載せる、

明日（正月十一日）は、太白神、東に在り。然らば（東を避けて）西陣を用うるべきか。

を挙げることができよう。なお、同じく平安末期、大江匡房（一〇四一―一一一一）の『江家次第』巻一「四方拝事」の条「庶人儀」には、

四方を拝して後、次には大将軍・天一・太白を再拝す。太白は一日、十一日、二十一日、必ず東に在り。

と記述。

このうち「大将軍」に関しては、『雲笈七籤』巻六一「神名を雑え呼ぶを弁ず」の条に「太歳字は微明」――太歳の禁忌は、『論衡』難歳篇に、

徙（移）るには、太歳に抵えば凶、太歳を負（背）るも亦た凶。――仮令太歳甲子（北方）に在れば、天下の人、皆な南北に徙るを得ず。宅を起こし嫁娶するも亦た皆これを避く。

などとある――と共に「大将軍字は元荘」が挙げられており、「大将軍の神名（元荘）を男が知れば兵死せず、女が知れば産亡せず」と解説されている（現在、京都の平安宮址の西北の方位にあたる北野の大将軍神社の「大将軍」も、上記『雲笈七籤』に解説する道教の大将軍と同一の神格と見られる）。

また「天一」に関しては、『道蔵』洞真部衆術類に収載する道教経典『黄帝竜首経』巻上に「天一の日に遊ぶ所在を占う法」（原文には「所在」の下に「婦人産避」の四字があるが、ここでは省略）を掲げ、

天一の日に遊ぶや、戊戌の日を以て天に上ること六日、甲辰の日を以て地の中宮に下り、東室に居ること五日、己酉を以て徙りて東北維の中に居ること六日、乙卯の日を以て徙りて東方に居ること

五日、庚申の日を以て徙りて東南維に居ること六日、丙寅の日を以て徙りて南方に居ること五日、辛未の日を以て徙りて西北維に居ること六日、戊子の日を以て徙りて北方に居ること五日、癸巳の日を以て中宮に入り、西方に居ること五日、又戊戌の日を以て天に上りて遊び、中宮に在らず。

と解説している。四方四維への居留日数は五日もしくは六日となっていて、上述の「太白遊行方」のすべて一日廻りとなっているのと異なるが、一定期間に天地四方四維を巡廻する点は共通している。

つぎに「北」の方位に関する呪術宗教思想としては、たとえば、北辰(北極星)に関しては、『続漢書』律暦志に引く緯書の『春秋保乾図』に「天帝は北辰の気なり」、また『初学記』服食部に引く緯書の『春秋合誠図』には「天皇大帝は北辰の星なり。元を含み陽を秉り、精を舒べ光を吐き、紫宮中に居りて四方を制御す」などとある。さらに北斗七星に関しては、道教の経典『北斗本命延生真経』(『道蔵』洞神部本文類)に、

或は重病痊えず、或は邪妖剋害(危害を加え)、連年困篤しみ、累歳迍邅らねば、急ぎ須らく北斗に投告え、真君を醮り、及た真経(道教の経典)を転げ、本命(自己の生まれた年の干支)の真君(たとえば、子年生まれの人は、七星のうち貪狼太星君、午年生まれの人は破軍関星君が本命の真君)を認むべし。方に安泰を獲て以て康栄(健康繁栄)に至るべし。

また同じく『北斗本命延生真経』に、

此の大聖北斗七元真君の名号を念ずれば、当に罪業は消除し、災衰は洗蕩され、福寿は命を資け、善果は身に臻るを得べし。〔念じて〕曰く、「大聖北斗七元君は、能く疾病の厄を解きたまう。能く劫賊の厄を解き、能く産生(子供の出産)の厄を解き、能く呪詛(厭魅呪咀)の厄を解き、能く刀兵の厄を解き、能く水火の厄を解きたまう」。

などとある。上引の大江匡房『江家次第』巻一「四方拝事」の条に、

次に皇上(天皇)は再拝し、咒(呪)して曰く、「賊寇の中、我が身を過度いたまえ。毒魔の中、我が身を過度いたまえ。……五兵口舌の中、我が身を過度いたまえ。厭魅咒咀の中、我が身を過度いたまえ。

という祈願の言葉が、中国の呪術宗教思想を代表する道教の北斗信仰に基づくものであることは言うまでもない。

なお、太一紫微宮もしくは天皇紫宮の思想信仰も、漢代に多く成立した讖緯思想文献群すなわち緯書の中にしばしば見え、前者に関する文芸作品としては、「泰壱(太一)の威神に象り……紫宮(紫微宮)の崢嶸(高くそびえ立つさま)たるに似る」の句を含む漢の揚雄の『甘泉賦』(『文選』巻七)が、また後者に関する文芸作品としては、「天皇に瓊宮に覿え、……紫宮の粛粛たるを出づ」の句を含む後漢の張衡の『思玄賦』(『文選』巻一五)が特に有名である。「太一」は易緯『乾鑿度』巻上「太一は其の数を取りて九宮を行る」の鄭玄の注に「太一は北辰(北極星)の神名なり」とあり、「天皇」は上引の『春秋合誠図』に「天皇大帝は北辰の星なり。……紫宮中に居りて四方を制御す」とある。ともに北辰(北極星)を神格化した宇宙の最高神である。

11　神の意志を問う「卜占」の宗教文化

「卜占」は、うらない。また、うらなうこと。儒教の古典『書経』大禹謨篇「官占」の孔安国の伝(注解)に「帝王は卜占の官を立つ」とあり、「卜」とは亀甲を灼いて出来た兆(ひび割れ)を視て吉凶を判断すること。「占」は『説文解字』第三篇(下)に「兆を視て(神に吉凶を)問うなり」とある。卜占が神

の意志を問う呪術宗教的な行為であることは、『周礼』春官太卜職「下大夫二人」の賈公彦の疏(注釈)に「著亀卦兆(占筮占卜)は是れ鬼神の事なり」とあり、『書経』洪範篇「卜筮を作すに、三人占えば則ち二人の言に従う」の条の孔穎達の疏に「(卜筮すれば)神霊は実を以て告ぐ」とあることなどによって明らかである。この神の意志を問う呪術宗教的な営為である卜占は、上に引いた『周礼』春官太卜職に「凡そ国の大貞(大いなる貞いごと)には、君(主)を立つるを卜し、大封(諸侯の任命)を卜す」、また同じく筮人職には「凡そ国の大事には、先ず筮して而る後に卜す」などとあり、一方また『後漢書』董宣伝には「新たに居宅を造らんとして工(匠)を卜す」、『晋書』張昌伝には「毎に自ら占卜して言う、応に当に富貴なるべし、と」など、政治軍事の国家の大事から個人の吉凶禍福の運命、衣食住の問題に至るまで、神の意志を問う卜占が広く用いられている。

右に述べた中国古代の卜占の宗教文化は、既に早く古代日本に影響を与え、『古事記』神話の中に、

是に(イザナギ・イザナミの)二柱の神……天つ神の命を請ひき。爾に天つ神の命以ちて、ふとまに卜相ひて詔りたまひしく、女先に言へるに因りて良からず……

とあり、

天児屋命、布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天のははか(朱桜)を取りて占合ひまかなはしめて(卜占をして神の意志を推し計らしめて)……

とある「卜相ひ」もしくは「占合ひ」も、中国古代の卜占の宗教文化の影響を強く受けたものと見ることができよう。なお『古事記』神話の中には、中国古代の卜占の宗教文化と関連して、「イザナギの命……黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇を取りて待ち撃てば、悉に逃げ返りき」の「桃子三箇」――中国六朝道教の文芸作品『漢武帝内伝』の「西王母の三桃」に基づく。詳細は「10

方位(四方四維)の呪術宗教思想」(一八ページ)を参照――や、「是に(イザナギの命)左の御目を洗ひたまふ時に成れる神の名は、天照大御神。次に右の御目を洗ひたまふ時に成れる神の名は、月読命」の「目を洗ふ」(「洗目」)、「左目→日神(天照大御神)」、「右目→月神(月読命)」――同じく六朝道教の経典『黄素四十四方経』に「死尸血穢の物を見れば……当に真硃(丹砂、赤い砂)一銖(「銖」は重さの単位。二十四銖が一両)を以て水中に散入し、因りて以て目を洗い、口を漱ぎ、幷びに手足を洗うべし」とあり、道教の教理百科全書『雲笈七籤』巻五六に収載する『元気論』に「盤古(元始の大御神)死に垂として身を化え……左眼は日と為り、右眼は月と為る」とあるのに基づく――など、中国古代の宗教思想文化の影響が明確に指摘される記述の少なくない事実を参照。

ちなみに、『魏志』倭人伝に、

> 倭人は……其の俗、事を挙げて行き来り、云為(言論行為)する所有れば、輒ち骨を灼きて卜し、以て吉凶を占い、先ず卜する所を告ぐ。其の辞は令(「令」は「霊」と同音)亀の法の如く、火坼を視て兆を占う。

とある卜占の宗教文化もまた、古代日本で独自に開発された技術であると見るよりも、むしろ殷墟(河南省安陽県)から出土した亀甲獣骨に見られるような中国古代の卜占の宗教文化が、古代日本の極めて早い時期に海を渡って持ちこまれていたと見るべきであろう。

12　「神語」(「真誥」)、「神託」「託宣」の宗教文化

古代中国には、神が人に憑いて(乗り移って)、もしくは人が神がかりになって、神の言葉を人に告(誥)げるということが、広く行なわれていた。たとえば、『春秋左氏伝』僖公五年の条に「神の憑依す

る所は、将に徳に在らんとす」(神が憑り、依り代とする相手には、有徳者が選ばれる)とあり、同じく荘公三十二年の条「秋七月、神の莘(地名、河南省陳留県)に降ること有り」の杜預の注に「神の声有りて以て人に接するなり」とあるのなどがそれである。杜預の注の「神の声有りて以て人に接するなり」の「神」は、唐の張守節の『史記正義』によれば、三世紀、三国時代の正史『呉志』呉主(孫権)伝、太元元(二五一)年夏五月の条に、「初め臨海(浙江省)羅陽県に神有りて、自ら王表と称す。民間に周旋し、語言飲食は人と異なる無し。然れども其の形を見ず」とある羅陽県の「神」の王表と同類の神がかりであろうという。

神の言葉すなわち「神語」という古典中国語は、陳の徐陵(五〇七―五八三)の『麈尾録』に「既に天花(天上の妙花――『維摩経』観衆生品に見える)を落らせ、亦た神語に通ず」、唐の杜甫の「戯れに俳諧の体を作して悶えを遣る」の詩に「瓦もて卜いて神語に通ず」などと見えているが、六朝道教の神学教理書では、神のお告げの言葉を「真誥」という。この「誥」は、もともと儒教の古典『書経』の湯誥(殷の湯王の勅語)、大誥(周の成王の勅語)などの「誥」と同じく、地上の世界の皇帝の言葉を意味したが、六朝時代に道教の神の世界に転用されて「真誥」と呼ばれるようになった。

この「真誥」すなわち神のお誥げの言葉の具体例としては、六世紀、梁の陶弘景の編著に成る『真誥』(道教の神のお誥げ集)運題象第一に、

> 東晋の興寧三(三六五)年六月二十五日夜、〔道教の女性神である〕紫微王夫人、〔天上の神仙世界より地上の人間社会に〕降られ、仍りて〔道士の楊羲に〕告げられて曰く、〔道教の神である〕太虚元君は、昔、〔九華真妃を〕遣わして亀山(道教の聖母である西王母の宮殿の所在地)に到らしめ、上清の道(六朝の茅山道教)を学ばしめたり。

とあり、また陶弘景の高弟・周子良が神霊から授けられたお誥げの言葉(真誥)を集録した道教の教典『周氏冥通記』に、

乙未の年(天監一四〔五一五〕年)六月十九日、〔道教の女性神である〕劉夫人、〔道士の周子良に〕告げて曰く、仙道に幽虚の趣有り、今粗ぼ〔子良の〕為めに説かん。

とあるのなどがそれである。

上掲二条の真誥のうち、前者は神が道士の楊羲に託して誥げられ、後者は同じく周子良に託して誥げられた「神託」(神の人に託した言葉)もしくは「託宣」であるが(「託宣」の語は、三国魏の曹植『七啓』に「霊亀に仮りて以て託喩(宣喩)す」、上掲陶弘景の『真誥』翼真検第一に「道法は応に宣ぶべし。……託して真授と云う」などと見えている)、中国の思想史で神託もしくは託宣が正史に記録されている最古の具体例は、『史記』封禅書の、

元狩五(前一一八)年、天子(漢の武帝)鼎湖(地名、離宮の所在地)に病む。游水発根(姓は游水、名は発根)言う、上郡(陝西省)に巫有り、病みて鬼神これに下る(神がかりとなる)、と。上(武帝)人をして神君(上郡の巫)に問わしむ。……〔武帝の〕病い良く已(癒)ゆ。〔甘泉の〕寿宮に神君を置く。寿宮の神君の最も貴ぶものは太一〔の神〕にして、其の佐を大禁〔の神〕と曰い、司命〔の神〕の属も皆これに従う。見るを得べきに非ず。其の言を聞くに、言は人の音と等し。……神君の言う所は、上(武帝)人をして受けて其の言(太一神の託宣の言葉)を書せしむ。

であり、同じく正史に記録された道教の神託もしくは託宣の具体例としては、『魏書』釈老志に載せる北魏の明元帝の神瑞二(四一五)年、嵩岳(河南省)の山頂に降臨した道教の大神・太上老君の道士寇謙之に告げた託宣の言葉、

汝に天師の位を授け、汝に『雲中音誦新科之誡』を賜う。汝、吾が新科（道教の新しい律法）を宣べて、道教を清め整えよ。三張（五斗米道の古い道教教団を率いる張陵・張衡・張魯の三人の首領）の偽法、〔信者から取り立てる〕租米銭税（租税としての米穀や金銭）及び男女合気の術（房中術）を除去せよ。〔道教の〕大道は清虚にして、豈に斯の事有らんや。

が最も代表的である。

なお、わが国の宗教思想史における神託もしくは託宣の最も顕著な具体例は、『続日本紀』称徳天皇の神護景雲三（七六九）年九月の条に載せる宇佐の八幡大神の和気清麻呂に授けたそれである。すなわち、

和気清麻呂、行いて〔宇佐〕神宮に詣ずるとき、八幡大神、託宣して曰く、我が国家は開闢より以来、君臣定りぬ。臣を以て君と為すは、未だ之れ有らざるなり。天之日嗣は必ず皇緒を立てよ。無道の人は宜しく早く掃除すべし、と。

というのが、その託宣の具体的内容であるが、ここでいわゆる八幡大神の「八幡」は、中国古代の武経七書（軍事学の七種のバイブル）の一とされる『唐太宗李衛公問対』巻中の、諸葛孔明『八陣図』を唐の太宗が演劇化した「破陣楽舞」の「四表（四つの表識＝鉾）八幡（八つの幡）」の「八幡」に基づき、同じく「大神」は、上引の嵩岳山頂に降臨して、北魏の道士寇謙之に託宣した道教の大神・太上老君と同一の神格である。

ここで注目されるのは、このように古典中国語の「八幡」と「大神」にその名称のルーツを持つ宇佐の八幡大神が、聖武天皇の天平二〇（七四八）年九月一日、「古え吾れは震旦国の霊神、今は日域（日本国）鎮守の大神なり」（『八幡宇佐宮御託宣集』巻六）と自ら御託宣されていることである。御託宣の中の「震旦国」とは、インド西域の人々が東方の中国を呼ぶ言葉で、中国の正史『梁書』諸夷伝、盤盤国の

条などに見えているが、この震旦国すなわち古代中国の、霊妙な神であったと自ら述懐される八幡大神の御託宣は、この大神が単にその名称だけでなく、宗教的思想信仰の実質をも併せて、そのルーツを古代の中国に持つこと、少なくとも古代の中国の宗教思想文化の影響を顕著に受けていることを我々に確認させる(詳細は本書三六ページ以下に載せる補論「道教と八幡大神」および「『おもろ』の創世神話と道教神学」を参照)。ちなみに、上文で引用した『八幡宇佐宮御託宣集』は、一三世紀、鎌倉時代に八幡宇佐宮弥勒寺の社僧神叶が、八幡大神の御託宣を集めて注解を加えた八巻(現行本は一六巻)の宗教文献であるが、この『八幡宇佐宮御託宣集』は、著述の体裁、記述内容ともに上掲の梁の陶弘景(茅山道教の神学教理の確立者)編著の『真誥』七巻(現行本は二〇巻)と近似し、この点からも宇佐八幡の神託託宣と中国の茅山道教の真誥(神のお誥げの言葉)との密接な関係が裏づけられる。

13 「明鬼」——鬼神の存在の証明

中世ヨーロッパでは、神の存在の証明として、神の概念の分析から神の存在を推論するアンセルムス(一〇三三—一一〇九)の本体論的証明や、一切存在は第一原因によって生起するが故に、第一原因は最も完全な存在であるとするトマス・アクィナス(一二二七—七四)の目的論的証明などが知られているが、古代の中国では、『墨子』に載せる「明鬼」すなわち鬼神の存在の証明が、中国的思考と論理の特徴を典型的に示すものとして注目される。すなわち『墨子』明鬼篇に載せる、

古えの聖王は、必ず鬼神を以て賢を賞して暴を罰すと為す。是の故に賞は必ず祖(祖廟)に於てし、僇(罪人の誅殺)は必ず社(土地神を祭る場所)に於てす。此れ吾が夏書(夏王朝の時代の歴史書)の鬼あるを知る所以なり。

の記述のように、判断の根拠を過去の事例・故実に求めて鬼神の存在を証明しようとするもの、また同じく明鬼篇に載せる、

『周書』(『詩経』)大雅(文王の詩)に曰く、文王上に在り、於、天に昭らかなり。周は旧邦と雖も、其の命維れ新たなり。……文王(天に)陟りつ降りつして、帝(上帝)の左右に在り……

のように、経典(この場合は『詩経』大雅)の引用によって真偽を判定し、その権威によって鬼神の存在を証明しようとするものなどが、その具体例である。このほか、無実の罪で燕の簡公に殺された荘子儀(上に既出)が、幽鬼(亡霊)となって朱杖を荷い、簡公を車上に撃ち殺して復讐するのを、現場に居た者は「見ざること莫く」、遠方に居た者は「聞かざること莫し」と記述して(明鬼篇)、目で見、耳で聞く視聴覚的、感覚・知覚的な認知をそのまま肯定し、鬼神の存在を証明しようとしているのも、古代中国人の思考と論理の特徴を端的に示すものといえよう。

なお、同じく『墨子』明鬼篇に載せる「鬼神をして請に亡からしむと雖も、此れ猶お以て驩(歓)を合にし、衆を聚めて親しみを郷里に取る」という徹底した功利(『墨子』は「厚利」に作る)主義も、古代中国の神(鬼神)に対する考え方を特徴づけるものとして注目される。——一世紀、後漢の王充(『論衡』祀義篇)が同じく祭祀と鬼神との関係を論じて、

祭祀の(意)義は、主人みずから恩(義慇)懃(ねんごろな感謝の気持)を尽くすのみ。鬼神は未だ必ずしも之を歆び享けざるなり。……生人の恩義を為すに縁るのみ。何の歆び享くることか之れ有らん。

と言っているのも、『墨子』のいわゆる祭祀の目的は生者の合歓親睦のためであって、鬼神の存否有無は第二義的な問題であるとする見解と全く一致する。

補論一　道教と八幡大神

私が関西・関東地区での約半世紀にわたる長い流転放浪――道教の経典『南華真経』斉物論篇にいわゆる「弱喪」――の旅を終わって、生まれ故郷である九州は大分県中津市（旧称は豊前国下毛郡高瀬村）に退休帰隠したのは、一九八六年春三月のことであった。この私の生まれ故郷には大貞薦八幡と呼ばれる古い神社があり（「大貞」は、大いなる貞いを意味して『周礼』春官太卜職に見える語）、その広い神域には三角池と呼ばれる大きな灌漑用の池があって、池の西南隅の岸辺には薦（真菰）が密生していた。

そして私の少年時代の村の古老の話によると、むかし、この池の薦で造られた枕は、ここから十数キロ離れた宇佐神宮に祭られている八幡大神（仏教と習合してからは「八幡大菩薩」）の御神体とされていたとのことであった（後に判明したことであるが、「薦枕」云々のことは、鎌倉時代に八幡宇佐宮弥勒寺の社僧神吽の編纂した『八幡宇佐宮御託宣集』巻五「元正天皇養老四（七二〇）年神託」の条に詳しく記述されている）。

植物の薦がなぜ八幡大神の御神体とされるのか、しかも宇佐の町から十数キロも離れたこの大貞の地の池の薦が、どうしてわざわざ遠く宇佐にまで運ばれてゆかなければならないのかなど、子供心にも不思議に思った。

九州の郷里で過ごした私の少年時代に、宇佐の八幡大神に関して不思議に思ったことは、このほかにも幾つかあった。たとえば、

(1)上に述べた大貞薦八幡神社が宇佐八幡宮の祖宮と呼ばれていたこと。

(2)また大貞薦八幡神社の西方約四キロ、私の生家のすぐ傍に鳥居の立っている高瀬村の八綿(矢幡とも書く)八幡宮に、宇佐八幡へ奉納する御神体の銅鏡を持った勅使の一行が宿泊して、翌朝、宇佐に向かって出発していたということ(後に調べて判明したことであるが、都から派遣された勅使が香春(福岡県田川郡香春町)の採銅所で造られた銅鏡を遠く宇佐八幡に奉納することは、『三代実録』陽成天皇元慶二(八七八)年の条などに見え、この宇佐八幡の御神体としての銅鏡が香春の採銅所から宇佐に向かう道筋は、現存する郷土資料『豊前志』巻上や『下毛郡誌』第七章などに詳細が載せられており、高瀬村の八綿(矢幡)八幡宮での宿泊の際には、玄海の海神を祭る「細男の楽」が奏せられたともいう)。

(3)さらにまた、私の郷里高瀬村から西北へ約五キロ、瀬戸内海の周防灘に臨んだ漁港の町(福岡県築上郡吉富町)にある八幡古表神社で古い伝統を持つ神舞・神相撲(それを少年の日に古表神社で実際に観た私の記憶の中には、ただグロテスクでエキゾチックであったという印象しか残っていないが、最近、吉富町の保存協賛会が作成した小冊子『神舞・神相撲』によると、神舞は「細男の舞」と名づけられて、前後二部(「御鉾の舞」と「八乙女の舞」)から成り、御鉾の舞は左手に白い御幣、右手に鉾を持った緑・白・赤・水色の衣裳の四神によって舞われ、八乙女の舞は左右の手に赤い御幣を持った若い八人の女性神によって舞われるとあるが、宇佐八幡の仲秋祭(放生会)に海上――吉富港から、宇佐の和間の浜に至る――を渡御して奉納されていたということ。

(4)そして最後には、当時、旧制の中学生として日本古代史を学びながら、最も不可解に思ったこと、すなわち称徳女帝の神護景雲三(七六九)年、弓削道鏡の皇位簒奪事件で、和気清麻呂がはるばる都から九州の辺鄙な宇佐の地に八幡大神の神託を受けに派遣されていること。

などであった。

右に述べた少年時代の私の宇佐の八幡大神にまつわる幾つかの疑問は、冒頭に述べた私の約半世紀にわたる「弱喪」の旅の期間には、全く忘れ去られた形で、私はもっぱら大学で自己の専攻する中国の思想哲学の歴史の研究に埋没していた。しかし、その大学を遂に退職して、満五〇年ぶりに九州の郷里に退休帰隠してみると、昔ながらの田園山野の風光と共に少年の日の八幡大神にまつわる疑問の数々もまた漸く脳裏に蘇ってきた。

かくて私はそのかみの幾つかの疑問を改めて整理しなおしつつ、次のような新たな着想に辿り着いた。すなわち宇佐の八幡大神の御神体が、わが国における弥生式文化の徴表とされる水田稲作農耕と金属器文化のそれぞれと密接な関連を持つ薦(薦枕)と銅(銅鏡)であること、そのことからまた八幡大神の出自は、古代の中国もしくは中国の宗教思想文化と深いかかわりを持つのではないかということ、そのためにはまた、「八幡」といい「大神」という言葉と思想信仰が古代の中国にルーツを持つことを検証してみる必要があるのではないかということなどである。

宇佐の八幡大神の御神体とされている薦(薦枕)と銅(銅鏡)とは、いずれも中国古代の呪術宗教文化と密接な関連を持つ。すなわち薦(菰)に関しては、晋の周処の『風土記』に「菰の葉を以て黏米を裹み、之を角黍と謂う」とあり、梁の宗懍の『荊楚歳時記』には「夏至の節日には粽を食す。周処の風土記は謂いて角黍と為す」などとある。

また中国の古代で、銅の採掘もしくは銅鏡の鋳造に際して、斎戒祭祀が行なわれることは、二世紀、後漢の時代に書かれた『呉越春秋』『越絶書』などに具体的な記述が見えているが、宇佐八幡の御神体の銅鏡を鋳造する香春の採銅所においても、中国に倣って清祀殿が建てられ、斎戒祭祀が厳粛に執り行

なわれている(詳細は『豊前志』巻上に引く『長光家古文書』を参照)。八幡大神が鷹(菰)と銅とを御神体とすること自体、その思想信仰のルーツを中国に持つと見てよかろう。

宇佐の八幡大神が、その出自を古代の中国に持つのではないかという上記の私の着想は、既に引用した神吽の『八幡宇佐宮御託宣集』に載せる八幡大神の御託宣(神託とも言う)のすべてを子細に検討することによって、確実に裏づけることができた。すなわち『八幡宇佐宮御託宣集』巻二と巻六の再度にわたって、聖武天皇の天平二〇(七四八)年九月一日の御託宣として、「古ヘ吾レハ震旦国ノ霊神、今ハ日域(日本国)鎮守ノ大神ナリ」を載せているのがそれである(ここでいわゆる「震旦国」とは、古代のインドや西域の人々が東方の中国を呼ぶ言葉。中国六朝時代の正史『梁書』諸夷伝「盤盤国」の条などに用例が見え、同じく「鎮守」の語も『後漢書』伏湛伝に「常に留まりて鎮守す」などとある)。この天平二〇年の御託宣は、八幡大神みずからが自己の出自を海の彼方の中国と述懐されているのであり、宇佐の八幡大神が本来的には中国からの渡来神であることが明確な言葉として宣告されている。

ところで、上述のごとく「いにしえ、吾れは震旦国の霊神であった」と託宣される八幡大神の「震旦国の霊神」とは一体、中国の宗教思想史におけるどのような神格であるのか、そのことを次に中国語としての「八幡」と「大神」に即して少しく検討考察を加えてみよう。

「八幡」の語が、中国の思想文献で古く確認されるのは、唐の太宗とその名将李靖(衛国公、また略して衛公)の兵法戦術に関する問答を記録する『唐太宗李衛公問対』巻中においてである。

臣窃かに陛下製る所の破陣楽舞を観るに、前に四表(四つの表＝鉾)を出し、後に八旛(八つの幡。「旛」は幡と同じ。ただし現在も熊本の藤崎八旛宮は「旛」の字を用いている)を綴ね、左右に折旋

り、趨歩でうごき、金鼓に各其の節(リズム)を有す。此れ即ち〔いにしえの諸葛孔明の〕八陣図の〔戦闘隊形の〕四頭八尾の制なり。人間、但だ楽舞の盛きを見る、豈に軍容の斯くの如きを知るもの有らんや。

右に掲げた文章の中の破陣楽舞の八旛(幡)が、宇佐八幡の「八幡」と同類であることは、わが国における八幡信仰の強力な推進者が武門を誇る源氏であり(源氏の八幡太郎義家の「八幡」がそのことを典型的に代表する。ちなみに「源氏」というのも本来は中国語であり、中国の正史『魏書』の源賀伝に、北魏の太武帝が源賀を諭す言葉「卿は朕と源同じきなり。事に因りて姓を分つ、今、源氏と為すべし」を載せる)、源平の対立抗争以後、八幡大神が専ら戦勝もしくは武運長久を祈願する軍神とされているのに対し、破陣楽舞の八旛(幡)もまた『八陣図』の「八陣」と重ね合わされ、「破陣」の語が端的に示すように、本来は軍事用語であったことからも明白である。

なお、宇佐八幡の「八幡」の語のルーツが、破陣楽舞の八旛(幡)であることは、上述の宇佐八幡に奉納される古表神社の「細男の舞」の「四神」と「八乙女」の舞楽構成、さらには『豊前志』上巻に載せる『長光家古文書』の記述する宇佐八幡の御神体としての銅鏡鋳造の際の祭祀儀礼「先ず清祀殿の四方に四本の鉾を立てる。また清祀殿の四方四隅に幣帛八本を立て、四方に御注連を引き奉り、綾錦を以て清祀殿の外部を囲み奉る云々」の「四鉾」と「八幣帛」からも傍証される。

次に八幡大神の「大神」の語のルーツであるが、上述の「源氏」の語のルーツを載せる『魏書』の中の釈老志(その内容は北魏における仏教と道教の歴史の概説)に、

〔北魏の道士(道教の僧侶)〕寇謙之は……神瑞二(四一五)年十月乙卯を以て、忽ち大神の雲に乗り竜に駕し、百霊を導従し、仙人玉女、左右に侍衛し、〔嵩山の〕山頂に集止して太上老君と称するに遇

えり……

とある「大神」の語が最もそれに近い。嵩山の山頂に降臨した大神の太上老君も、このあと道士の寇謙之に対し、

汝、吾が新科(新しい道教の律法)を宣べて、〔古き〕道教を清め整えよ。……之に加うるに服食閉練(ふくしょくへいれん)(さまざまな道教の養生術)を以てせよ。

などの託宣を行なっていて、『八幡宇佐宮御託宣集』に見られるように、頻繁な託宣を行なう宇佐八幡と全く類似し、また、宇佐の地に降臨した八幡大神の最初の発見者とされる大神(おおが)比義が、「大神」を姓とし、「穀を絶つこと三年」「自然長生の道より来て」「其の形は仙翁に似る」(以上、いずれも『八幡宇佐宮御託宣集』巻五)などと記されているのも、北魏の道士寇謙之と道教の修行者として類似する。

なお、宇佐の八幡大神が「古へ吾レハ震旦国ノ霊神」と託宣されたのは、上述のように聖武天皇の天平二〇年のこととされているが、この「天平」というのも北魏を継ぐ東魏の年号であり、本来は天文現象の異変なき平穏を意味する道教の神学用語であった。また聖武天皇の即位後最初の年号である「神亀」も、光明皇后が皇太后となられて後、そこで政務を執られた「紫微中台(しびちゅうだい)」も、共に道教の神学用語であり、一方また奈良の都を平城京と呼ぶことも、皇居を紫宮と呼ぶこともみな北魏の模倣であることを思えば、宇佐の八幡大神の出自が中国大陸(震旦国)であることもまた充分に理由のあることといえよう。

それならば、聖武天皇の天平二〇年九月一日、八幡大神がみずから「古へ吾レハ震旦国ノ霊神」と託宣されている「震旦国ノ霊神」とは、具体的には果たして古代中国のどのように霊妙な大神なのか、こ

の問題を考える上に重要なヒントを与えてくれるのは、次の四種の文献資料、すなわちその第一は『続日本紀』孝謙天皇の天平勝宝元(七四九)年、宇佐の八幡大神の大仏鋳造に関する勲功を賞讃して一品の位が朝廷から賜授された時の詔勅。その第二は、古代日本の宗教思想文化に大きな影響を与えている中国六朝時代の道教の教義理論書『抱朴子』内篇。その第三は、六世紀、中国南北朝時代に成立した道教の神学教義書『大洞真経三十九章』、その第四は、同じく唐代の道教の錬金術理論書『真元妙道修丹歴験抄』(『雲笈七籤』巻七二所収)である。第一の『続日本紀』天平勝宝元年の詔勅で注目されるのは、

「豊前国宇佐郡ニ坐ス広幡ノ八幡大神、申シ賜ヘ勅リタマハク、神我レハ天神地祇ヲ率キイザナヒテ〔大仏鋳造ヲ〕必ズ成シ奉ラム云々」

であり、ここでは宇佐の八幡大神は天神地祇を統率する宇宙の最高神として特質づけられている。

ところで、八幡大神が天神地祇を統率する宇宙の最高神と言われる場合、「天神地祇」とは、いうまでもなく天地八百万の神々を総称する中国古典語であるが、この天神地祇(天地八百万の神々)を統率し支配するという呪術宗教的な思想信仰もまた三―四世紀、中国の魏晋時代に成立した多くの道教神学書の説くところであった。たとえば、第二の文献資料として掲げた『抱朴子』内篇の金丹篇に「〔道教神学書である〕『三皇文』の天神地祇を召す法(呼び寄せて使役する呪術)」とあるのがそれであり、この『抱朴子』を承けて、六世紀、中国の南北朝時代に成立した道教の神学教義書(上掲の第三の文献資料)『大洞真経三十九章』に、

〔道教における宇宙の最高神である〕玉帝に玄上(玄妙至上)の幡有り……九天の階級(すべての階級の天神たち)を制命(統率支配)し、四海五岳の神王(海や山のすべての地祇たち)を徴召す(呼び寄せて使役する)。

とあるのがそれである。この「九天の階級(天神)」を制命し、四海五岳の神王(地祇)を徴召する道教の最高神「玉帝」に関して特に注目されるのは、この最高神が天神を制命し、地祇を徴召するのに「幡」(「玄上の幡」)を用いていることであり、この玉帝の手に持つ「幡」は、いうまでもなく八幡の「幡」であり、八幡大神すなわち八つの幡を手に持つ大いなる神(宇宙の最高神)とは、道教において「天神地祇を制命し徴召する玄上の幡」を持つ宇宙の最高神「玉帝」と全く同格の「霊神」と見なされる。

それならば、玉帝の「幡」と八幡大神の「八幡」とは、さらに具体的にはどのような関係を持つのか。この問題に有力なヒントを与えるのは、上掲の第四の文献資料、『真元妙道修丹歴験抄』の「(紫微宮には)八卦大神の営衛(とりまきまも)ること有り、聖道を扶持して悪を制し善を興す云々」の記述である。すなわち、「紫微宮を営衛する」というのは、上掲の『続日本紀』天平勝宝元年の詔勅の「神我レハ天神地祇ヲ率キイザナヒテ云々」に相当し、「聖道を扶持して悪を制し善を興す」は、「(盧舎那仏ヲ造リ奉ルヲ)必ズ成シ奉ラム……障ル事無ク為サム」に相当する(盧舎那仏の鋳造を必ず成すことが「聖道を扶持する」ことに相当すると解したのは、同じく天平勝宝元年閏五月の孝謙天皇の「御願」に「天下太平に、兆民は快楽して、法界の有情(うじょう)・衆生、共に仏道を成ぜんことを」とあるのに拠る)。したがって「紫微宮を営衛し、聖道を扶持する」の主語である「八卦大神」と「天神地祇を率いいざないて(大仏鋳造を)必ず成し奉る」の主語の「八幡大神」とは同格となり、「八卦」と「八幡」もまた緊密な意味的連関を持つことになる。

この場合、八幡大神の「八幡」という言葉が、既に見てきたように諸葛孔明の『八陣図』の「八陣」と密接な意味的関連を持ち、その「八陣」がまた『易経』の八卦の哲理に基づくこと(『諸葛孔明全集』巻一〇「八陣」の章に「八陣を推演するに、隊伍に始まりて営陣を成す……陣は八卦の象なり」とある

のを参照)を考慮すれば、「八幡」(八つの幡)とは、『易経』の八卦の「卦」の哲理を「幡」によって具象化したものにほかならず、八卦大神は即ち八幡大神の原理的・抽象的な表現、したがって「玄上の幡」を手に持って、天神地祇を統率使役する道教の最高神「玉帝」と、同じく天神地祇を指揮誘導して、大仏鋳造の必成を期する八幡大神とは、全く同格の二神となり、かくて八幡大神のルーツは道教の最高神「玉帝」であると断定して大過ないであろう。

聖武天皇の天平二〇年九月一日の八幡大神の御託宣「古へ吾レハ震旦国ノ霊神、今ハ日域鎮守ノ大神ナリ」の具体的意味内容を、我々はこのように解することができるであろう。

補論二 『おもろ』の創世神話と道教神学

西暦一六二三年、中国明代の末期、熹宗の天啓三年癸亥、日本国では後水尾天皇(将軍秀忠)の元和九年に編集されている『ありきゑとのおもろ御さうし』(岩波『日本思想大系18 おもろさうし』第一〇)に載せる「昔、初まりや」の創世を歌う『おもろ』(神歌)は、現代日本語訳を添えてその全文を掲げれば、以下のようである(訳は外間守善『沖縄の歴史と文化』一四八ページ以下「創世神話」の条に載せるそれを参照して作製)。

一 昔 初まりや　　昔、天地の開け初めには、
てだこ大主や　　お天道さんの女性神が、
清らや　照りよわれ　　清らかに宇宙を照らし給い、
又 せのみ初まりに　　昔、太初の開け初めには、

又　てだ一郎子が　　お天道さんの一の皇子が、
又　てだ八郎子が　　お天道さんの八の皇子が、
又　おさん為ちへ　見居れば　　高天原から見おろしておられると、
又　さよこ為ちへ　見居れば　　鎮座して見ておられると、
又　あまみきよは　寄せわちへ　　アマミキヨをお招きになり、
又　しねりきよは　寄せわちへ　　シネリキヨをお招きになり、
又　島　造れてゝ　わちへ　　島を造れと宣いて、
又　国　造れてゝ　わちへ　　国を造れと宣いて、
又　こゝらきの島々　　多くの島々、
又　こゝらきの国々　　多くの国々〔が造られた〕。
又　島　造るぎやめも　　島を造るまで、
又　国　造るぎやめも　　国を造るまで、
又　てだこ　心切れて　　お天道さんは待ちわびて、
又　せのみ　心切れて　　太初の神も待ちわびて、
又　あまみや衆生　生すな　　アマミキヨの国の人々は生むでない、
又　しねりや衆生　生すな　　シネリキヨの国の人々は生むでない、
又　然りば　衆生　生しよわれ　　されば、この島と国の人々を生み給え、と〔仰せられた〕。

外間守善氏「おもろ概説」(岩波『日本思想大系18　おもろさうし』五三九ページ)によれば、「ありきゑと」の「ありき」(『竹取物語』の「波にただよひ漕ぎありきて……」の「ありき」)とは、漕行の歌謡。「ゑ

と」とは、イートの表記で、労働作業の時に唱和する掛声を意味する。ゑとおもろの起源は、琉球国の察度王（謝名思い。元の至正一〇（一三五〇）年即位）の船が東シナ海を渡って中国との交易をはじめた一三七二年（明の太祖の洪武五年。日本国は将軍足利義満の時代）頃まで溯ることができようといわれるが、このゑとおもろに歌われている琉球創世の神話は、私見によれば、一一世紀の初め、中国は北宋の真宗（九九七―一〇二二在位）の治世に成った道教の教理百科全書『雲笈七籤』巻一〇に載せる『老君太上虚無自然本起経』や同じく巻一八・一九の両巻に載せる『老子中経』（別名は『珠宮玉暦』）などに記述する道教の天地開闢の神学をふまえていると考えられる。

すなわち、右に引いた『おもろ』の冒頭の二句「昔、初まりや、てだこ大主や」の「てだこ」とは、漢字で書けば「天道子」――「てだ」は古典中国語（漢語）の「天道」の発音の訛ったもの。「てだこ」の「こ」（子）は、現在も日本の各地で太陽を呼ぶ言葉「お天道さん」の「さん」と同じく愛称の接尾語――であり、古典中国語の「天道」は、『老子』第七九章「天道は親無く常に善人に与す」の「天道」と『周易』謙卦象伝の「天道は（太陽の気を）下し、（万物を）済いて光り明く」もしくは「天道は盈つるものを虧いて謙るものに益す」の「天道」を思想的に重ね合わせた道教の神学用語「天道」――この「天道」の語は、上記道教の教理百科全書『雲笈七籤』の中に「天道、戒を失えば則ち災祥を見わす」（巻三九）、「恩を天道に帰して其の功を恃まず」（巻五六）、「金は月の精を為して以て陽位に処り、汞（水銀）は離（卦）の気を含んで以て六爻に応じ……、皆な天道に応じて為すなり」（巻六三）など約五〇回にわたって多見――に基づく。また「大主」というのも古く『漢書』孝武本紀などに見える皇帝の姑を呼ぶ古典中国語であり、「天道子大主」とは、従って日本国の『古事記』『日本書紀』の創世神話における天照大神と同じく「天」すなわち全宇宙空間を清く明るく「照」らす女性の太陽神を意味し、この『おも

ろ』の第三句「清らや照りよわれ」の歌詞が、そのことを最も端的に示す。

つぎに第四句ないし第六句「せのみ初まりに、天道一郎子が、天道八郎子が」の「せのみ初まり」(天地の開け初め)は、上記『雲笈七籤』に載せる『老君太上虚無自然本起経』に、「太初とは道の初まりなり。初まりの時、精と為り、其の気赤し。盛んなれば即ち光明と為り、之を太陽と名づく」とある「太初」に相当し、「天道一郎子」および「天道八郎子」は、同じく上記『雲笈七籤』に載せる『老子中経』に、「太一君に八使者有り、八卦神なり」とある「太一君」および「八卦神」をそれぞれ神話的に擬人化した言葉と解される。『老子道徳経』第四二章に「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」、また『周易』繋辞上伝に「易に太極有り、是れ両儀(天地)を生じ、両儀は四象(四時)を生じ、四象は八卦を生ず」、さらにまたこの『周易』を讖緯思想で神秘的・宗教的に解釈した易緯『乾鑿度』の鄭玄注に、「太一は北辰の神名なり……太一、下りて八卦の宮を行る」、道教の『雲笈七籤』巻四三「存司命法」に、「太一は形を分ちて各一人と為り、共に太清(天上世界)に遊行す」などとあり、これらに基づいて、天道は太一神を生じ、太一神は八卦神を生じ、八卦神のうち乾道(天の陽気)は男を成し、坤道(地の陰気)は女を成し――『周易』繋辞上伝「乾道は男を成し、坤道は女を成す」に基づく――、乾坤男女の交合によって人間や国土を含む一切万物が生成するという道教の天地開闢の神学が確立される。かくて上掲『おもろ』第九句の「アマミキヨ」と第一〇句の「シネリキヨ」は、わが国の正史『古事記』『日本書紀』の記述する「イザナギ」、「イザナミ」の二柱の神と同じく、上述の道教の天地開闢の神学における「男を成す乾道」(天の陽気)と「女を成す坤道」(地の陰気)を神話的に擬人化したものと見ることができよう。一八世紀の初め、清朝聖祖の康熙五〇(一七一一)年、日本国では中御門天皇(将軍家宣)の正徳元年に成ったという琉球王朝の〝内裏言葉〟の採集書『混効験集』に、

「アマミキヨウ」、「シネリキヨウ」を男女二柱の神としているのが、このことを何よりも有力に裏づけるであろう。

『ありきゑとのおもろ』に歌われている「昔、初まりや」の琉球国創世神話は、歌詞中の「天道子大主」といい、「一郎子」、「八郎子」といい、さらにはまた「アマミキヨ」、「シネリキヨ」の二柱の神といい、いずれも以上見てきたように、道教の天地開闢の神学と極めて近接した類似性を持つ。そのことは、この『ありきゑとのおもろ』の編集におくれること二七年(一六五〇年)、中国明代末期の永明王の永暦四年、日本国では江戸初期の後光明天皇(将軍家光)の慶安三年、琉球国の王族・向象賢の編著に成る同国の正史『中山世鑑』巻一の冒頭に載せる「琉球開闢之事」と題する以下のような文章と比較検討するとき、いっそう明確となるであろう(『中山世鑑』のテキストは、『琉球史料叢書』本による)。

曩昔、天城ニ、阿摩美久ト云フ神、御坐シケリ。天帝是ヲ召サレ、宣ケルハ、此ノ下ニ、神ノ住ム可キ霊処有リ。去レドモ、未ダ島ト成ラザル事コソ、クヤシケレ。爾降リテ、島ヲ作ル可シトゾ下知シ給ヒケル。

阿摩美久畏リ、降リテ見ルニ、霊地トハ見ヘケレドモ、東海ノ浪ハ、西海ニ打チ越シ、西海ノ浪ハ、東海ニ打チ越シテ、未ダ島トゾ成ラザリケリ。

去ル程ニ阿摩美久、天へ上リ、土石草木ヲ給ハレバ、島ヲ作リテ奉ラントゾ、奏シケル。天帝、睿感有リテ、土石草木ヲ給ハリテケレバ、阿摩美久、土石草木ヲ持チ下リ、島ノ数ヲバ作リテケリ。

……

数万歳ヲ経ヌレドモ、人モ無ケレバ、神ノ威モ、如何デカ顕ハスベキナレバ、阿摩美久、又、天へ

上リ、人種子ヲゾ、乞ヒ給ヒケル。天帝、宣ケルハ、爾ガ知リタル如ク、天中ニ神多シト云ヘドモ、下ス可キ神無シ。サレバトテ、黙止スベキニ非ズトテ、天帝ノ御子、男女ヲゾ、下シ給フ。二人、陰陽和合ハ無ケレドモ、居処、並ブガ故ニ、往来ノ風ヲ縁シテ、女神胎ミ給ヒ、遂ニ三男二女ヲゾ、生ミ給フ。長男ハ国ノ主ノ始メ也。是ヲ天孫氏ト号ス。二男ハ諸侯ノ始メ。三男ハ百姓ノ始メ。一女ハ君々ノ始メ。二女ハ祝々ノ始メ也。其レヨリシテゾ夫婦婚合ノ儀ハ、アラハレケリ。……

右の文章に題せられた「琉球開闢之事」の「琉球」とは、本書の編著者・向象賢も既に指摘しているように(『中山世鑑』巻一)、隋の煬帝(六〇四―六一七在位)の使者・朱寛が、「初メテ此ノ国ニ至リ、万濤ノ間ヨリ此ノ地ヲ見レバ、虬竜ノ水中ニ浮ブガ如キ」であったので、「流虬」と名づけられたのに基づき(「流虬」をさらに「琉球」と改めたのは、明の太祖の洪武五〔一三七二〕年――『中山世譜』巻三)、また「開闢」の語も西暦紀元前後、漢代に成立した讖緯思想の文献『尚書孝霊耀』に「天地開闢……日月五緯倶に起る……」などと見えている。

「琉球」(「流虬」)ないし「開闢」の語が、いずれも古典中国語(漢語)であることからも容易に知られるように、琉球王国(沖縄王朝)の一種の創世記とも見なすべきこの「琉球開闢之事」の文章は、その題目において既に中国の漢字文化の影響を色濃く受けているが、その影響はさらにこの創世記の記述内容の用語や文章表現にも顕著に指摘される。たとえば、文中の「天城」、「天帝」、「神ノ威」、「天ヘ上ル」(「上天」)、「土石草木」、「人種子」、「陰陽和合」、「風ヲ縁シテ胎ム」、「国ノ主」、「天孫氏」などがそれであり、このうち「天城」は『雲笈七籤』巻二六に引く漢の東方朔の『十洲記』に、「崐崘宮の一角を天の墉城と為す。……城上に金台五所、玉楼十二所を安く」、また「天帝」は同じく『雲笈七籤』巻一八に載せる『老子中経』(上引)に、「常に晦朔と八節の日を以て……五城十二楼の真人を念じて祝いて曰

く、天帝太一君よ、某の死籍を削去したまえ云々」、さらにまた「神ノ威」は同じく『雲笈七籤』巻九六に引く『東華上房の霊妃の歌曲』に「六天に神の威を摂む」などとある。

つぎに「天へ上ル」は、上にも引いた道教経典『老子中経』に、「天へ上りて終に死壊せず」、また「土石草木」は仏教の極楽浄土を道教の至楽清浄の神仙世界で解説する北魏の曇鸞の『浄土論註』巻上に、「此の間（浄土）の土石草木は各定まれる躰有り」、さらにまた「人種子」は、道教の経典『南華真経』至楽篇に、「種（子）に幾（機）有りて……人を生ず」、同じく『雲笈七籤』巻九五にも「種子を論ず」と題する道教の哲学論文が載せられている。

つぎにまた「陰陽和合」は、『雲笈七籤』巻一一に載せる『黄庭内景経』の「百液津」の原注に、「陰陽和合すれば、血液流通す」、また「風ヲ縁シテ胎ム」は、道教の経典『南華真経』天運篇に、「虫は雄上風に鳴けば、雌下風に応えて化み、類（と呼ばれる動物）は自ら雌雄（の交わり）を為すが故に風もて化む」、さらにはまた「国ノ主」は『雲笈七籤』巻一二に載せる『黄庭外景経』に、「心を国の主と為す」、そして「天孫氏」は漢の焦贛の『焦氏易林』巻四に、「天孫と帝子は、日月と与に処る」などとある。

『中山世鑑』巻一の冒頭に載せる「球琉開闢之事」の文章が、これに先だつこと四二年、中国は明の神宗の万暦三六（一六〇八）年、日本国では後陽成天皇（将軍秀忠）の慶長一三年――この年は、向象賢の『中山世鑑』をその五一年後に修訂漢訳した蔡鐸らの『中山世譜』巻七に「日本、大兵ヲ以テ国ニ入リ、王（尚寧王）ヲ執ヘテ薩州ニ至ル」（原文は漢文）と記すいわゆる〝己酉（万暦三七年＝慶長一四年）の厄難〟の前年にあたる――に脱稿した日本僧・袋中の撰著『琉球神道記』に依拠していることは、既に先学（東恩納寬惇『中山世鑑・中山世譜及び球陽』）によって具体的に指摘されている。たとえば、上記「琉球開闢

之事」に、

天帝ノ御子、男女ヲゾ、下シ給フ。二人、陰陽和合ハ無ケレドモ……往来ノ風ヲ縁シテ女神胎ミ給ヒ……

とあるのに対して、『琉球神道記』「キンマモノ」の条下に、

昔、此ノ国ノ初メ、未ダ人アラザル時、天ヨリ男女、二人下リシ。男ヲ「シネリキュ」、女ヲ「アマミキュ」ト云フ。二人、舎ヲ並ベテ居ス。此ノ時（中略）、二人、陰陽和合ハ無ケレドモ、居所並ブガ故ニ、往来ノ風ヲ縁シテ、女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。

とあるのなどがそれである。しかしまた一方、「琉球開闢之事」の文章には『琉球神道記』と大きく異なる記述も幾つか見えている。その最も顕著なものは、『琉球神道記』が天より下った男女二人の名前を「シネリキュ」(男)、「アマミキュ」(女)と明記しているのに対し、「琉球開闢之事」の文章では、前者の「アマミキュ」と呼ばれる女性神を、天帝の命により、「天城」から地上に降臨してくる「阿摩美久」の男性神に改変し、この「阿摩美久」の男性神の子孫を琉球国王の始祖として「天孫氏」と呼んでいることである。

ところで「天孫」の語は、周知のごとく、わが国古代の正史『日本書紀』神代の巻においても、「天孫もし此の矛を用いて国を治むれば、必ずまさに平安なるべし」、「天孫、大山祇の神の女子を幸す。すなわち一夜に身むこと有り、遂に四子を生む」などと反復多用されており、天帝の命を受けて高天原から日本の国土に降臨してくる「ニニギノミコト」を「天孫」と呼んでいることと全く同類である。

日本僧・袋中の『琉球神道記』が、「天より下った男女二人」を「アマミキュ」と「シネリキュ」としているのは、『おもろ』の創世神話の「アマミキヨ」、「シネリキヨ」に基づくであろうが、そのアマ

ミキュを女性神とし、シネリキュを男性神とするのは、道教の神学で「天」(乾道)を男性とし、「地」(坤道)を女性とするのと逆の関係になっている。その理由は『おもろ』の創世神話で「清らや照りよわれ」と歌われる「天道子大主」が、わが国の記紀の神話の天照大神と同じく女性の太陽神とされ、同じく「アマミキヨ」、「シネリキヨ」が記紀の神話の「イザナギ」、「イザナミ」と共通の性格を持ち、「アマミキヨ」の「アマ」(天)が「天道子大主」の「天」と共に強く女性と結びつけられているからであろう。

『中山正鑑』の「琉球開闢之事」の文章が、その『おもろ』の創世神話の「アマミキヨ」(『琉球神道記』の「アマミキュ」)を特に「阿摩美久」と表記して、天帝の命令を受け、琉球の国土に降臨してくる男性神に改めているのは、いわゆる「琉球の開闢」を「天帝の御子の長男」である「天孫氏」に系譜づけ、その琉球国の天孫氏の生誕を日本国の創世神話における天孫ニニギノミコトの国土降臨と重ね合わせつつ、阿摩美久の「天城」(高天原)からの降臨に由緒づけたからであろう。そして天孫氏の系譜を「天孫氏二十五代、其ノ姓名ハ今ニ于テ知ルベカラズ。故ニ之ヲ略ス。乙丑ニ起リテ丙午ニ終ル。凡ソ一万七千八百二年也」と記述して、全面的に道教の神学の基底をなす神仙讖緯の思想に依拠する『中山世鑑』は、古典中国語の「天孫」が『漢書』天文志などにいわゆる「天帝ノ孫」に由来することを念頭におき、『おもろ』の創世神話に「清らや照りよわれ」と歌われる宇宙の最高神「天道大主」を道教の経典『老子中経』に「天帝太一君、敬み諸神を存し、之と相親みたまえ」と祈願する宇宙の最高神「天帝」の語に置き換えたものと考えられる。

『中山世鑑』の「琉球開闢之事」を記述する創世の文章は、「昔、初まりや」で始まる『おもろ』の

創世神話と共に、道教の天地開闢の神学の枠組を基盤としていることにおいて共通し、それを記述する用語や構想や文章表現において彼此共通するものを多く持つ。この両者を比較検討することによって我々は、『おもろ』の創世神話の構成の基本的枠組、すなわち「天道子大主→一郎子→八郎子→アマミキヨ・シネリキヨ→島造り・国造り」がまた、道教の天地開闢の神学の基本的枠組、すなわち「天道→太一→八卦神→乾道(男)・坤道(女)→万物の化成」に依拠することを容易に確認しうるであろう。

ただし琉球国王(第二尚氏王朝の尚寧王)が日本国の薩州(薩摩藩)に拉致されるという国家多難の時期を、「窃カニ惟レバ、此ノ国、人ノ生マレ初メハ、日本ヨリ渡ルト為スノ儀、疑ヒ御座無ク候」(延宝元〔一六七三〕年三月十日の『羽地仕置』)と明言する剛毅な日琉同祖論者として政局処理に当っている向象賢の撰著『中山正鑑』は、当然のことながら、それ以前に古く成立した『おもろ』の創世神話とは多くの点において相違する。その相違の決定的なものとして古来論議の喧しいのは、『おもろ』の創世神話の「天道八郎子」の「八郎」をその名前(鎮西八郎)に持つ源為朝を、天孫氏を後継する琉球王国の創始者として、「独夫ノ利勇ヲ討ッテ、宝位ニ登リ給ヒシ舜天(王)尊敦ト申シ奉ルハ、大日本人皇五十六代、清和天皇ノ孫、六孫王ヨリ七世ノ後胤、六条判官為義ノ八男、鎮西八郎為朝公ノ男子也」という『中山正鑑』巻一の記述である。この記述はおそらく、『中山正鑑』の著述される以前にその伝承があり、それを日琉同祖を強調する向象賢が正式に史書に載せたものと推定されるが、そのいずれであるにせよ、『おもろ』の創世神話における「天道八郎子」を鎮西八郎為朝の「八郎」に牽強附会したものであろうことは否定しがたい。

二　問題の所在——第二の時期

第二の時期の宗教思想の展開は、インド仏教の中国伝来とその伝来に刺激された伝統的な中国の古典宗教思想——その中核は儒教の天神地祇人鬼に対する祭葬の礼学と老荘道家の「道」と「玄」と「真」の哲学、ないしは「有」と「無」、「形」と「神」、「気」と「理」、「静」と「動」などの宗教哲学——が、相互の反発と協調、折衷と融和の葛藤のなかで、激しく胎動し、逞しく蘇生し、古き革袋に新しい酒を盛ってゆく創造と総合と集大成の過程であった。中国の宗教思想は、二分法に基づく二者択一の論法よりも、「両行」(矛盾対立物の同時存在の容認——『荘子』斉物論篇の語)、「混成」(複合原理の尊重——『老子』第二五章の語)と集大成(「大全」「大体」の立場に立つ総合総括処理の重視——「大全」は『荘子』田子方篇、「大体」は同じく天下篇、「集大成」は『孟子』万章篇(下)の語)の思惟方法をその特質とするが、この時期において先ず注目されるのは、中国伝統の「神」とインド伝来の「仏」との重ね合わせ——複合もしくは習合——の現象である。

1　神と仏——天神と仏陀(浮屠・浮図 Buddha)

神と仏、すなわち中国古来の天神とインド伝来の仏陀との重ね合わせ——複合もしくは習合——は、既に早く後漢の光武帝の建武二八(西暦五二)年、彭城(江蘇省銅山県＝現在の徐州市)の地に楚王として赴任した劉英(楚王英)の尊信する「浮屠(仏)の仁祠」に始まる。すなわち晋の袁宏(三二八—三七六)『後漢紀』巻一〇(永平一三(七〇)年の条。『後漢書』楚王英伝にも同文を載せる)に、「楚王は黄老(黄

帝老子）の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚び、潔斉（斎）すること三月、神と誓いを為す……」とあるのがそれであり、同じく後漢の桓帝の延熹九（一六六）年秋七月に宮中の濯竜宮で行なわれた「黄老浮屠の祠り」もまた楚王のそれを継承する皇帝じきじきの「親祠」であった。そして、この場合には、インドの「浮屠」すなわち仏が「黄老」すなわち中国の聖者である黄帝老子と共に明確に「神」として祭祀の対象とされているのである。

インドの仏教が中国に伝来するのは、牟子（漢の牟融とする説もある）の『理惑論』などの記述によれば、上記楚王英の異母兄にあたる後漢の明帝の治世（西暦五七―七五在位）とされているが、このころ体から金色の光を放つ「神人」が宮殿の前に飛来してくる夢を見たという明帝が、これはいったいいかなる「神」かとたずねると侍臣の傅毅は、天竺（インド）の得道者である仏に違いないと答えたという。ここでもインドの仏は中国伝統の神と同一視されているが、このように仏を神と重ね合わせ、両者を同一視することは、六世紀、梁の僧祐（四四五―五一八）の『出三蔵記集』のごとき仏教側の著作においてもそのまま引きつがれ、たとえば、その巻六に載せる『四十二章経』序の文章においても、仏は「神」とされ「神人」とされている。そして、この「神」もしくは「神人」をさらに天上世界に住んで地上を照覧する神すなわち「天神」と呼び、この天神を中国土着の民族宗教＝道教における裁きの神としての天神と同一視し、仏の説く「善悪報応」（「報応」は『漢書』刑法志に見える語）の教を道教における功過（「功過」は『管子』『韓非子』など法家の古典に多く見える語）の神学と一体化しているのは、既に引用した（三ページ「はじめに」の「天尊」の語の典拠の条）三世紀、三国魏の時代に康僧鎧らによって漢訳された『仏説無量寿経』（『大正蔵経』巻一二）である。たとえば、

其の前世、道徳を信ぜず、善本を修めざるに因りて、今復た悪を為せば、天神剋く識して其の名籍

を別ち、寿終り神（霊魂）逝けば、下して悪道に入らしむ。（巻下）

世間の人民、善を修むるを念わず……憂懼する所無く、常に憍慢を懐けば、是くの如きの衆悪は、天神記識して……寿命終尽れば、諸悪の帰する所たり。（巻下）

など。

ここで「天神剋く識して其の名籍を別つ」、「是くの如きの衆悪は天神記識す」などの文章表現は、六朝時代の道教経典、たとえば、『玉佩金璫経』などに同類の表現が多く見えているが、そのほか、この漢訳経典には、「真人」「無為自然」「天道」「道禁」などの道教神学用語が多く用いられており、このような漢訳仏典における道教神学用語の多用は、以後の中国宗教思想における仏教と道教ないし土俗信仰的な民間宗教との折衷習合の幅広い裾野を形成してゆく。

そして、中国におけるこのような神と仏を重ね合わせる風潮は、そのままわが日本国にも持ちこまれ、近江奈良朝期以降の山岳修験道、八幡菩薩信仰、両部神道、神宮寺もしくは寺院内「地主神社」の建立、ないしは江戸中期以降の「心学」における「まず神様を御拝みなさるべし。次に御仏壇へ御むかひ御拝みなさるべし」という神仏共拝の「口教」（手島堵庵『前訓』）などを展開させてゆく。

2　「本」と「跡」――「本地垂跡」の宗教思想

右に述べた中国古来の神とインド伝来の仏とを重ね合わせる複合もしくは習合の現象と関連して注目されるのは、神と仏とを重ね合わせる場合、神（神として祭られる孔子や老子を含む――孔子が神として祭られるのは、『礼記』王制篇にいわゆる「釈奠」の時など。また老子が神として祭られるのは、『後漢書』祭祀志㊦に載せる濯竜宮での華蓋の祠り以降）を「本」（根本、本地）として仏をその上に置く考え

方と、その反対に仏を「本」(根本、本地)として神をその上に置く考え方とがあった。「老子、夷狄に入りて浮屠と為る」(『後漢書』襄楷伝に載せる襄楷の上奏文。文中の「老子、夷狄に入る」は、『史記』老子伝「周の衰うるを見て、すなわち遂に去りて関に至る。(さらに西へ)去りて、其の終る所を知る莫し」に基づく)が前者の正史に見える最古の例。また「仏は三弟子を振旦(中国)に遣わして教化せしむ。儒童菩薩(呉の支謙訳『太子瑞応本起経』巻上「仏言う、時に我れ菩薩たり、名を儒童と曰う。……時に随いて現われ、或は儒林の宗、国師道士と為る」に基づく)は彼(振旦国)には孔丘と称し、光浄菩薩は彼には顔淵と称し、摩訶迦葉は彼には老子と称す」(北周の道安『二教論』に引く『清浄法行経』)が後者の代表的な例である。

儒童菩薩が中国では孔丘と称し、摩訶迦葉が同じく老子と称すというのは、仏教でいわゆる「本地垂跡」であるが、本地垂跡という言葉と思想は、僧肇(推定三七四―四一四)の『注維摩詰経』序に、

> 幽関(奥深い仏教の関門)は啓き難く、聖応(仏陀の応病与薬の仕方)は同じからず。本に非ざれば以て跡を垂るること無く、跡に非ざれば以て本を顕わすこと無し。本と跡と殊なりと雖も、而も不思議は一なり。

に基づき(「本地」の語は、『論語』子罕篇「子は四を絶つ」の皇侃の義疏(注釈)に「正だ此の四を絶つことを明らかにして以て本地(本来の境地)を見すのみ」とある)、僧肇のこの「本」と「跡」の論述は、さらに『荘子』天運篇「六経は先王の陳き跡なり、豈に其れ跡する所以(本)ならんや」の「跡」と「跡する所以(本)」および『史記』太史公自序に載せる司馬談「六家の要旨を論ず」の「道家は無為……其の術は虚無を以て本と為し、因循を以て用と為す」の「本」と「用」などに基づく。

上に引いた『荘子』天運篇の「跡」と「跡する所以(「本」)」すなわち現象形態とその根本根底に在っ

て現象形態を現象形態として成り立たせている根源の真理という論述は、西晋の郭象『荘子』注の「〔跡は異なるも跡する所以は一なれば〕、跡を捐てて一に反る」(在宥篇)の解釈によって、本来、成立の歴史的事情を異にする孔孟儒家の思想と老荘道家の思想とを根源的には一つであるとして折衷融合する論理もしくは理論として用いられ、さらにまた六朝後半期の中国社会で、たとえば南斉の周顒(?―四八五)『門論』の、

> 澄き水は雖(唯)だ一のみなれば、吾れ自ら倶に其の本を宗び、鴻の〔空飛ぶ〕跡は既に分れたれば、吾れ已や其の集まる所に翔かん。

の「一のみ」の「本を宗ぶ」のように、本来、成立の歴史的事情を異にするインドの仏教と中国の儒教・道教とを根源的には一つであるとして折衷融合する論理もしくは理論として確立されてゆく。

なお、上述の『後漢書』襄楷伝「老子、夷狄に入りて浮屠と為る」は、四世紀、西晋末期には、王浮の『老子化胡経』として著作化され(『高僧伝』帛遠伝)、唐代には『日本国見在書目録』にも著録されている十巻本『老子化胡経』が通行し(唐の玄嶷『甄正論』巻中、羅振玉『老子化胡経補考』などを参照)、老子化胡の真偽是非をめぐって道教と仏教の間に激しい論戦が展開されている。一方また、『清浄法行経』などに説く儒童菩薩や摩訶迦葉の「本地垂跡」の学説は、隋唐時代の天台法華の仏教学を中心として精緻な理論展開を見せ、その学説理論がまた古代日本に伝来して、主として神道もしくは神道家と結びつき、日本の神々に対して、その本地の仏・菩薩をそれぞれ配当したり、神々に菩薩号を付与したりすることで、日本の神々がインドを本地とする仏・菩薩の垂跡権化であると教え説いた。

3　有と無と空――中国古典哲学と仏教哲学

中国の思想の歴史において、「有と無と空」の問題を検討考察する場合、私が最も重要な文献資料として注目したいのは、

(1)五世紀の初め、僧肇(推定三七四―四一四)の『肇論』(『大正蔵経』巻四五)

(2)六世紀の前半、曇鸞(四七六―五四二)の『浄土論註』(『無量寿経』優婆提舎願生偈註)(『大正蔵経』巻四〇)

(3)六世紀の後半、天台智顗(五三八―五九七)の『摩訶止観』(『大正蔵経』巻四六)

(4)九世紀の前半、宗密(七八〇―八四一)の『原人論』(『大正蔵経』巻四五)

(5)九世紀の中頃、臨済義玄(?―八六一)の『臨済録』(『大正蔵経』巻四七)

の五部の書である。

なぜ、この五部の書に特に注目するのか。その理由は、(1)の『肇論』は、中国宗教思想史において、最初に中国人として仏教の宗教哲学を理論的に整備しようとした著作であり、(2)の『浄土論註』ないし(5)の『臨済録』は、それぞれ中国仏教学のうち最も中国的な特徴――ただし、インド仏教学を基準指標とする立場から言えば偏向もしくは誤解・歪曲――を顕著に持つといわれる浄土学派ないし宗派、天台もしくは華厳の学派ないし宗派および南頓北漸の禅の教学を思想哲学として代表していると思われるからである。そして、(1)の『肇論』は、①『宗本義』、②『物不遷論』、③『不真空論』、④『般若無知論』、⑤『涅槃無名論』の五篇の仏教哲学論文から成るが、このうち、①『宗本義』の「宗」は、『老子』第四章に「道は淵くたたえて万物の宗に似たり」とあり、②『物不遷論』の「物不遷」は、『荘子』徳充符篇に「無仮(道)を審らかにして物と遷らず」、また③『不真空論』の「不真」は、同じく大宗師篇に「身を亡ぼして真ならざるもの」(「亡身不真(者)」)、④『般若無知論』の「無知」は、『列子』天瑞篇に「(真知

は〕無知なり、而して知らざるは無し」、さらに⑤『涅槃無名論』の「無名」は、『老子』第一章に「無名は天地の初めなり」などとある。つまり、『肇論』に収める五篇の仏教哲学論文のすべてが、その題名のみによっても、仏教の中国伝来以前の伝統的な古典哲学――老荘道家の「道」の哲学を基盤にふまえて書かれていることが知られるが、このことは、梁の慧皎（四九七―五五四）の撰著に成る『高僧伝』（巻六）僧肇伝に、

〔僧肇は〕玄微（老荘の深遠な哲理）を愛好して、〔彼の仏教学は〕毎に荘老（『荘子』と『老子』の「道」の哲学）を以て心要（思索活動の中核）と為した。

とある記述とも全く符合する。

僧肇が「毎に荘老を以て心要と為した」ことをさらに具体的に確認させるのは、『肇論』の中の哲学的な論述、たとえば、『不真空論』（万物は究極的に真実なる存在ではなく、その本質において空である――それ自体としての存在性を持たない――ことを弁証する論文）の、

誠に〔真諦は〕物に即して順通するを以ての故に、物は之に逆らうこと莫く、即ち偽にして即ち真なり。故に〔物の〕性これ〔真諦〕を易うること莫し。〔物の〕性これを易うること莫きが故に無と雖も有なり。物これに逆らうこと莫きが故に有と雖も無なり。有と雖も無なるは、所謂非有なり。無なりと雖も有なるは、所謂非無なり。此くの如くんば〔もし上述のように非有にして非無であるとすれば〕、則ち物無きに非ざるなり、物は真の物に非ざるなり。物は真の物に非ざるが故に何に於てか物とすべけんや。故に経（『維摩経』入不二法門品）に云う、「色の性は空なり。色敗れて空となるに非ず」と。

である。ここでは仏教にいわゆる「真諦」すなわち究極的に真実なる宗教の道理が、世俗的・常識的な

立場で論議される「有」(存在)とか「無」(非存在)とかいう言語概念では規定しつくすことのできない、「不有不無」もしくは「非有非無」すなわち「有」でもなく「無」でもなく、相対的な「有」と「無」の立場を共に超えている境地——僧肇の引用する仏教の経典『中論』にいわゆる「不有不無とは、第一の真諦なり」もしくは西域僧の鳩摩羅什(Kumārajīva 三五〇—四〇九頃)訳の『維摩詰所説経』(『大正蔵経』巻一四)入不二法門品にいわゆる「色即是空、非色滅空、色性自空」＝「色は即ち是れ空にして、色滅びて空となるに非ず、色の性自から空なり」——を僧肇が解説しているのであるが、この僧肇の解説で我々の注目を引くのは、この解説の根底基盤に老荘の「道」の哲学の「有」と「無」に関する論議が下敷きとされ、それをふまえて論議が展開されていることである。すなわち「有」と「無」に関する『荘子』則陽篇の「道は有りとすべからず、有(又)無しとすべからず」の論議がそれであり、上に引用した僧肇の『不真空論』における「真諦」の語を、この老荘の哲学における根本概念「道」に置き換え、『不真空論』の「〔万物は〕不真にして空なり」の「万物の不真」をまた『荘子』譲王篇の「道の真」に置き換えれば、『肇論』の「〔万物は〕不真にして空なり」は、そのまま老荘の哲学の「万物は不真にして道こそ真なれ」の論述と思想的に重なり合うものとなる。つまり僧肇の『肇論』における「空」の弁証は、老荘の「有」と「無」の哲学論議をその根底基盤に置いていること、すなわち『高僧伝』僧肇伝にいわゆる「荘老を以て心要と為し」ていることが、具体的に確認されるのである。

同様のことが、(2)の『浄土論註』ないし(5)の『臨済録』に関しても指摘できるであろう。曇鸞の『浄土論註』巻上における、

> 経(『大正蔵経』巻一二『大般涅槃経』迦葉菩薩品)に言う、「一法に無量の名有り、一名に無量の義有り」と。衆多の生死を受くる(たびたび生死輪廻の世界に生まれ変わり死に変わる)を以ての故に名づけ

て衆生と為う〔と説く〕が如きは、此れ是れ小乗家の三界中の衆生の名義を〔解〕釈せしものなり。大乗家の所言衆生とは、如えば『不増不減経』(『大正蔵経』巻一六『仏説不増不減経』)に言う、「衆生と言うは、即ち是れ不生不滅〔の義〕なり」と。何を以ての故に。もし生有らば、生じ已りて復た生ず。無窮の過ち(無際限の循環論に陥るという過誤)有るが故に。〔また〕生ぜずして生ずとするの過ち(不生不滅であるものを生滅すると誤認する過ち)有るが故に。この故に生無し。もし生有らば、滅有るべし。既に生無ければ、何ぞ滅有るを得ん。この故に生無く滅無し。是れ衆生の義(正しい意味)なり。如えば、経(『大正蔵経』巻一四『維摩詰所説経』弟子品)の中に言う、五受陰(色・受・想・行・識のいとなみ)は通達し(すべてとどこおりなく)、空にして有る所無し(実体として存在するものではない)、と。

ここでは、「衆生」という言葉の意味に関して、小乗仏教の「衆多の生死輪廻」と解する説と、大乗仏教の「衆生は本来、仏なり」の立場からの「衆生とは不生不滅の義なり」の解釈を併せ掲げて、大乗の解釈の正当性を論証しようとしているのであるが、その論証における「もし生有らば、滅有るべし。既に生無ければ、何ぞ滅有るを得ん。この故に生無く滅無し」という論述は、『荘子』秋水篇の、「道に終りと始め無く、物に死(滅)すると生ずると有り。……消息盈虚して終れば則ち有た始まる」。もしくは同じく大宗師篇の、「古と今と無くして而る後に能く不死不生に入る」という論述と思想哲学として全く一致する。つまり『浄土論註』における「空」と「不生不滅」もしくは「無生無滅」の論述が、老荘の哲学における「道」と「不死不生」もしくは不有不無(非有非無)の論述と緊密に対応する。

もともと曇鸞の『浄土論註』の「浄土」という言葉は、三世紀、曹魏の康僧鎧らの漢訳『仏説無量寿経』にいわゆる「清浄の国土」の二字につづめられたものであり、「清浄の国土」の「清浄」はまた、

老荘の「道」の哲学における有道者の在り方「清静」を秦漢の時代に新しく言い換えた言葉であった（中国思想史における「清浄」の語の初出は、『史記』始皇本紀二十八年の条に載せる「泰山刻石辞」の「内外を昭らかに隔ち、清浄ならざるは靡し」。ついで『淮南子』人間篇の「清浄にして恬愉（安楽）なるは、人の性なり」など）。さらにまた、その漢訳『仏説無量寿経』の中においても、仏教はしばしば「道教」と呼ばれており（具体例は、本稿第三章「道教思想の展開」の「8『仏説無量寿経』の中の「道教」」を参照）、『浄土論註』の著者・曇鸞も、唐の道宣の『続高僧伝』曇鸞伝の記述によれば、その青年時代に当時の道教の天師（最高指導者）・陶弘景（四五六―五三六）を江南に訪ねて、『仙経』（道教の経典）十巻を与えられたという。ちなみに、その陶弘景は、老荘とくに『荘子』内篇の「道」の哲学や仏教なかんずく『法華経』の宗教哲学に深い造詣を持ち、彼の編著『真誥』叙録篇において、

> 仏経の妙法蓮華は、理（哲理）、一乗の致に会い、仙書の『荘子』内篇は、義（教義）、玄任（無為自然）の境を窮む。……以て万象を包括し、幽明（宗教的世界と現実世界の真理）を体具するに足る。

と述懐している。

つぎに(3)の天台智顗の『摩訶止観』は、(1)の『肇論』や(2)の『浄土論註』などによって代表される中国南北朝時代の仏教学を集大成する天台教学の根本教典であり、隋唐以後の中国仏教のすべての学派ないし宗派は、その教学理論の淵源をこの『摩訶止観』に持つと言っても過言ではない。そしてまた、この『摩訶止観』においても、たとえば、

> 実相は難に非ず、易に非ず、有に非ず、無に非ず、此れを真法と名づけ、能く此の如く説き聴くを真の説聴と名づく。
>
> （巻一上「止観の大意」・「発心」）

> 今、非有非無を聞いて、懸かに前来の諸の非有非無（小乗仏教などで説く非有非無の教説）を超え、

懸かに中道の不可思議の非有非無を識る。

（巻六下「正しく止観を修す」・「中道正観の破法遍を明らかにす」）

などのような論議が反復して展開されている。

右に掲げた天台の三諦――①空諦、②仮諦、③中道諦。この三諦は、『中論』（『大正蔵経』巻三〇）観四諦品「衆の因縁もて生ぜし法は、我れ即ち是れ空なりと説き、亦た是れ仮名なりと為し、亦た是れ中道の義なりとす」に基づく――の宗教哲学における「真法は非有非無なり」の論述は、上記僧肇の『肇論』の「真諦は非有非無」の論述に基づき、『肇論』の「非有非無」の論述は、さらに『荘子』則陽篇の「道」（「道の真」「中道」）は「不有不無」の論述をふまえる。

上文で引用した天台智顗の『摩訶止観』の中には、たとえば、「荘老は是れ真丹（中国）の辺地、小国の柱下の書史（もしくは）宋国の漆園の吏なり。此れ云何ぞ（仏に）斉しからん」（巻五下）、「彼の世間の法師・禅師は、老子の道徳、荘氏の逍遥は、仏法と斉しと称するも、是の義は然らず」（巻三下）など、老荘の「道」の哲学に対する厳しい否定的な批判が多く見られるが、一方ではまた『肇論』の「不真にして空」、「般若は無知」などの仏教哲学を通じて、『荘子』の「道」と「真」の哲学を肯定的に継承している部分も少なくない。たとえば、仏教を学ぶことを「道を学ぶ」と言い（巻一〇下「道を学ぶが為めの故に、この四門を修む」）、「攀縁妄想（俗事に引かれての妄想）は、空を得れば即ちに息む、空は即ち是れ真なり」（巻三上）などと論じているのがそれであるが、さらにはまた、『摩訶止観』の「止観」という言葉にしても、その第一章「止観の大意」（巻一上）において「菩提心を発するは、即ち是れ観なり。邪僻の心息むは即ち是れ止なり」と解説しているように、「止」は『荘子』徳充符篇に「唯だ止のみ能く衆止を止む」（ただ静止しているものだけが、静止を欲するすべての存在を静止させるのだ）とあり、

「観」も同じく知北遊篇に「至人は無為、天地に観る」、「本(道の根本)より之(自己と世界の真相)を観る」などとあるのを強く意識した用語であろう。

つぎに(4)の『原人論』の著者宗密は、華厳の第四祖とされる清涼大師澄観(七三八―八三九)に学んで、その法嗣第五祖となり、定慧禅師の諡号を贈られているが、この「定慧」の語が端的に示しているように、彼は学究肌の碩学沙門であり、中国における思想哲学としての仏教華厳学の確立者。「原人」すなわち「人間とは根源的に如何なる存在であるのかの究明」をテーマとする彼の仏教哲学論文『原人論』が、彼の思想学術の視野の広さと独自性を最も良く代表する。

その『原人論』において、「有と無と空」についての論議が最も纏まった形で示されているのは、第二「偏浅(かたよりてあさき仏の教)を斥く」の章の第四「大乗破相教」の条の以下の論述である。

大乗破相教とは、前の大小乗の法相の執れを破りて、密かに後の真性空寂の理を顕かにするなり。……先ず之(法相宗の教義)を詰りて曰く、〔法相宗の教義では、「心」「境」二法のうち、心法(心識の作用)は「有」であり、境法(心識の作用によって生起された対象世界)は「空」であると説くが〕、所変の境(心識のはたらきによって生起された対象世界)、既に妄なれば、能変の識(対象世界を生起する心識のはたらき)、豈に真ならんや。もし一は有にして、一は無なりと言わば、則ち夢想は見る所の物と応に異なるべし。異ならば則ち夢は是れ物ならず、物は是れ夢ならず、寤め来たり夢滅えて、その物は応に在るべし(「所変の境」も妄ではなくなる)……。諸の識(心識)も亦た爾り(同じく虚妄にして、都て有る所無し)。皆、衆縁に仮託して、自性(それ自体としての存在性)無きを以ての故に。故に『中観論』に云う、「未だ曾て一法も因縁より生ぜざるもの有らず。この故に一切法(すべての存在)は是れ空ならざるもの無し」と。又云う、「因縁もて生ぜし所の法は、我れ即

ち是れ空なりと説く」と。

右に引用した宗密の『原人論』の文章においても、「真性空寂の理」すなわち僧肇の『肇論』にいわゆる「真諦」(真実の道理)は、『荘子』に説く宇宙と人生の根源の真理である「道」が、「有りとすべからず、また無しとすべからず」であったように、「一を有として一を無とする」ことは、許されないことであり、明確に誤りであった。この意味で法相宗で説くところの「所変の境は妄(無)であるが、能変の識は真(有)である」という主張は誤りであり、「真性空寂の理」の立場から言えば、「識」も「境」も一切法はすべて空であるということになると説くのである。かくて、ここでも我々は、『荘子』の「道は不可有不可無」もしくは『肇論』の「真諦(道)は非有非無」の教説が、『原人論』における仏陀の五教——①人天教、②小乗教、③大乗法相教、④大乗破相教、⑤一乗顕性教——のうち「最勝絶待(対)」とされる⑤一乗顕性教の「真性空寂の理」の顕彰においても、肯定的に引き継がれていることを確認しうるのである。

最後に⑸の『臨済録』の著者・南頓禅の臨済義玄は、唐の延沼の『臨済慧照禅師塔記』(懿宗皇帝の咸通八(八六七)年の撰文)によれば、『荘子』の著者とされる荘周(南華真人)の郷里(河南省商邱市)に近い曹州南華(山東省曹県)の人であり、その主著『臨済録』においても、たとえば、

赤肉団上に一無位の真人あり。

(無位の真人は)火に入って焼けず、水に入って溺れず(「示衆」)——『荘子』大宗師篇に「古えの真人は……水に入って濡れず、火に入って熱けず」)

三乗十二分教——あらゆる仏教文献——は皆是れ不浄を拭うの故紙なり(同上——『荘子』天道篇に「聖人の書は……古人の糟粕なり」)

無位の真人は什麼の乾屎橛ぞ（同上――『荘子』知北遊篇に「道は屎溺に在り」）

など、『荘子』と発想や字句表現の共通するものが少なくない。その禅教の書『臨済録』において、「有と無と空」の問題と密接な関連を持つのは、「無生法界（生死輪廻を超えた悟りの世界）に入って」、「諸法の空相（一切存在が空であるというこの世界の真相）を見る」「無依の道人」（何物にも依存しない自由自在の真人――「道人」もまた「真人」と同じく『荘子』の語。その天下篇に「古えの道人は、之を是とする莫く、之を非とする莫きに至るのみ」とある）を解説する以下の問答である。

問う、如何なるか是れ真正の見解、と。

師（臨済）は（答えて）云う、仏は世に出でて大法輪を転じ、却いて涅槃に入って、去来の相貌（どこへ行き、どこから来るといった顔つきや様子）を見ること無く、その生死を求むるに了に得べからず（生きているのか死んでいるのかも全く確めようがない）。便ち無生法界に入り、処処に国土を游履き、華蔵世界（蓮華の中に含蔵まれた清浄美麗の世界。毘盧遮那仏の誓願と修行によって荘厳られているという）に入って、尽く諸法の空相にして皆な実法無きを見る。唯だ法を聴く無依の道人のみ有り、是れ諸仏の母なり。

文中の「無依の道人」の「道人」は、上文でも注記したように、古くは『荘子』天下篇に見える語であるが、「無依」もまた『荘子』斉物論篇「待つ有りて然る者ならんや」の郭象注「待つ無くして独り得る者」の「無待」と同義。そして、仏教の悟りに関して「真正の見解」を持つことのできるのは、「尽く諸法の空相にして皆な実相無きを見る」「無依の道人」だけであるという臨済のこの主張においては、「空は即ち是れ真なり」と説く上引の『摩訶止観』（巻三上）の論述と同じく、「非有非無の真諦」を「空」（「諸法の空相」）として把握認識する『肇論』の「荘老」的な仏教哲学の影響が顕著に看取される。

そしてまた、その『肇論』の「真諦は非有非無」とする論述が、龍樹の『中論』(『中観論』)の「第一の真諦は不有不無」に基づくと共に『荘子』の哲学の「道は有りとすべからず、有た無しとすべからず」をふまえることも既に上文で指摘した如くである。これを要するに、「無依の道人」(「無位の真人」)のみが、「尽く諸法の空相を見る」ことができ、「真正の見解」を持つことができると説く『臨済録』の「禅宗の見解」(「示衆」)は、「真」なるものは「道」だけであり、その「道」は「即ち是れ真」なるが故に、有りとすることも無しとすることも共に不可能な「無形」「無名」の「混沌」であると説く『荘子』の「道」の哲学の延長線上に位置づけられるというのが、私の中国宗教思想史の「見処」——臨済の愛用語——からする一応の結論である。

4　神滅と神不滅——死後に霊魂はどうなるか

六世紀、梁の武帝の時代にピークを迎えた「神滅不滅」——「神」すなわち人間の霊魂は、その死後、消滅するのかしないのかの問題(死後の世界は存在するのかしないのかの問題を同時に含む)についての論争——は、同時代人である梁の僧祐の編著『弘明集』(『大正蔵経』巻五二)に詳細に載せられているが、この論争のいわば火付け役となったのは、范縝(推定四五〇—推定五一五)の以下に掲げる神滅——人の霊魂はその死と共に消滅する——の主張である。

神は即ち形なり。形は即ち神なり(霊魂はそのままで肉体と一つであり、肉体はそのままで霊魂と一つである)。是を以て形存すれば則ち神存し、形謝れば則ち神滅ぶ(だから肉体が存在すれば霊魂も存在し、肉体がなくなれば、霊魂もまた死滅する)。

形は神の質、神は形の用なり(肉体は霊魂の本体であり、霊魂は肉体の作用である)。是れ則ち形に

は其の質を称し、神には其の用を言う。形と神と相異なるを得ず（肉体と霊魂は、もともと一つのもので、その一つのものを実体として捉えれば「形」と呼び、作用として捉えれば「神」と呼ぶ）。神の質に於けるは（霊魂とその実体である肉体との関係は）、猶お利の刀に於けるがごとし（切れ味と刀との関係のようなものである）。形の用に於けるは（肉体とその作用である霊魂との関係は）、猶お刀の利に於けるがごとし。利の名は刀に非ず、刀の名は利に非ざるなり（切れ味というのは刀そのものではなく、刀というのは切れ味そのものではない）。然り而して利を捨つれば刀無く、刀を捨つれば利無し（にもかかわらず、切れ味が無ければ刀とは言えず、刀が無ければ切れ味も無い）。未だ聞かず、刀没くして利のみ存るということを。豈に形亡びて神のみ在る容けんや（刀が無いのに切れ味だけが残るということは有り得ないように、肉体が死ねば霊魂も同時に消滅するのである）。

范縝のこの「神滅」の主張に対しては、当時における最高の政治権力者・梁の武帝蕭衍と宗教界とくに仏教界を代表する最高の権威者・荘厳寺（天監三〔五〇四〕年以後は光宅寺）の住職法雲（四六七―五二九）が反論を書き（『弘明集』巻一〇の巻頭に収載）、それに同調して皇族・貴族・官僚・学術文化界の代表者ら総勢六〇人が、「神滅」に反対し、「神不滅」を賛成支持する回答書（その全部を同じく『弘明集』巻一〇に署名入りで掲載）が作製されている。このうち、官僚および学術文化界の代表者沈約（四四一―五一三。当時の官職は尚書令）の回答書は、

> 神（霊魂）の本もと不滅なるは、久しく伏膺（銘記）する所なり。〔范縝の〕神滅の談（論議）は、良に用って駭惕れたり。近ごろ約法師（慧約法師。沈約の友人）殿内（宮中）より出でられしとき、〔我も〕亦た〔大梁皇帝の〕『勅もて臣下（范縝の神滅論）に答うる〔書〕』を蒙れり。歓び受けて頂戴し、尋

覧て疲れを忘れぬ。豈に徒に斯の外道(『神滅論』の著者范縝)を伏すのみならんや、以て永く魔衆を摧くべし。孔釈(儒教と仏教)の兼に弘ゆること、是に於てか在らん。実に不刊(不朽)の妙旨、万代の舟航(彼岸への渡舟)、弟子も亦た彼(范縝)の論に即して、微しく疑覈(質疑検討)を歴(摭)べたり。比ごろ展具めて呈つりぬ(『広弘明集』巻二二に沈約の『神不滅論』および『范縝の神滅論を難ず』の二篇を載せているのが、それである)。沈約　和南(vandana—合掌)。

というのが、その全文である。大梁皇帝(梁の武帝蕭衍)の『勅もて臣下(范縝の神滅論)に答うる〔書〕』に対する臨川王(蕭宏。梁の武帝の第六弟)以下六〇人の回答書は、そのほとんどが五〇字ないし二百字程度の儀礼的な文章であるが、思想内容において特に注目されるのは、東宮舎人の曹思文の回答書に副えられた『范中書(中書郎の范縝)の神滅論を難ず』と題する長篇の論文である。

〔あなたは〕神は即ち形なり。形は即ち神なり。是を以て形存すれば則ち神存し、形謝れば則ち神滅ぶといわれるが、それに対して反論したい。形は即ち神なるに非ざるなり。是れ合して用を為すものなり(両者が結合して始めて作用を持つものなのです)。而して「合す」は「即ち」に非ざるなり(「合」すなわち「結合する」のと「即」すなわち「そのままで一つである」のとは、違います)。生きては則ち合して用を為し、死しては則ち形留まりて神逝くなり(生きているときは、肉体と霊魂が結合して生命が活動し、死ぬと肉体と霊魂は分離し、肉体はこの世に留まりますが、霊魂はどこかへ往ってしまいます)。

范縝の神滅論に対する曹思文の批判は、いずれも儒教の経典を根拠とするものであるが、大きく分けて二点とすることができよう。右に引用したのは、その第一点の部分であるが、「形」(肉体)と「神」(霊魂)の関係は、「即」ではなくて「合」であるという。すなわち「形」がそのままで「神」と一つである、

もしくは「神」がそのままで「形」と一つであるという「形即神」「神即形」の「即」の関係で結ばれているのではなく、儒教の経典、たとえば『礼記』郊特牲篇や祭義篇などに、人間の生死の現象を「魂」(「魂気」)と「魄」(「形魄」)の結合と分離で説明しているように、「合」と「離」の関係で考うべきであると主張する。そして、人間の死という現象が、「形」と「神」の分離によって成り立つとすれば、「神」は中国の古典、たとえば、『史記』趙世家に、昔、趙簡子や秦の穆公が病気で人事不省となり、彼らの「神」(霊魂)が天帝の所に遊んだ話を載せているように、「神」は死によって滅びるのではなく、死後もやはり不滅ということになると結論する。

つぎにその第二点は、同じく儒教の経典『孝経』や『礼記』などの記述によって以下のように反論する。

『孝経』聖治章に云う、「昔は周公、后稷(周王朝の遠祖)を郊祀(国都の南郊で祭祀)して以て天に配し、文王を明堂(上帝を祀って政治を行う殿堂)に宗祀(王朝の開祖として祭祀)して以て上帝に配す」と。もし形と神と倶に滅ぶとならば、復た誰をか天に配せんや、復た誰をか〔上〕帝に配せんや。

礼(『礼記』祭義篇)に云う、「楽しんで以て〔神の〕来るを迎え、哀しみて以て〔神の〕往くを送る」と。神既に無ければ、迎うるは何の迎うる所ぞ。神既に無ければ、送るは何の送る所ぞ……聖人の教、其れ是の若からんや(聖人の教は、明確に神不滅の立場である)。

ここでは『孝経』や『礼記』などの儒教経典の記述を根拠にして、神滅が「聖人の教」に違反することを主張しているのであるが、このように神滅が「聖人の教」に違反することを主張する曹思文の神不滅の論議と関連して注目されるのは、当時の仏教界の最高権威者・光宅寺法雲がまた、范縝の神滅論を

批判する二つの論点のうち、第一のそれを「孝享の礼」すなわち祖先の神霊の祭祀を冒瀆する礼教への叛逆罪に置いていることである(法雲の『神滅論』批判は、『弘明集』巻一〇に収載する彼の『公・王・朝貴に与える書』に見える。――文中に「主上、答えを臣下に垂れたまい……孝享の礼既に彰れ……三世の言復た闡かとなる……」とあり、「孝享の礼」を冒瀆したというのが第一の論点。「三世の言」を否定したというのが第二の論点――後述)。すなわち、ここでは当時の仏教界を代表する光宅寺法雲が、聖人礼教の護持者として体制擁護の儒教の立場に全面的に同調しているわけであるが、このことは一体、神滅・不滅の論争において如何なる意味を持つのであろうか。

もともと西暦紀元前後にインドから中国に伝来した仏教は、その伝来の当初においては、仏教の宗教哲学の根本概念、bodhi(菩提)を「道」と漢訳したことなどから、菩提の教である仏教を道教と呼ぶこともあり、中国伝統の老荘道教の「真道」の教と同調することも多かったが、五―六世紀、宋斉の頃からは、小乗仏教の解脱者arhat(阿羅漢)が「真人」と漢訳されることなどから「真道」の教としての道教と袂を別って、「聖人」「聖道」の教としての儒教と同調するようになり、儒教の「独善・兼善」(『孟子』尽心篇(上))もしくは「修身・治国」(『礼記』大学篇)と大乗仏教の自利・利他とが重ね合わされ、仏教そのものが「聖道の教」もしくは「聖教」とも呼ばれるようになった。熱烈な仏教の信奉者であり、「神明成仏義」(神の不滅を成仏と結びつける大乗仏教学説)の提唱者でもある梁の武帝の信任厚い光宅寺(荘厳寺)法雲は、このような中国伝統の儒教と同調する聖道の教(聖教)としての宋斉以降の中国仏教の立場を代表する。この法雲が中国伝統の「神不滅」を前提とする儒教の「孝享の礼」――祖先の神霊の祭祀――を重視するのもまた、至極当然であるといえよう。

つぎに法雲の『神滅論』批判の第二の論点である「三世の言」、すなわち三世輪廻の業報因果の仏教

学説であるが、後の唐代華厳仏教学の巨匠・宗密が、その著『原人論』大乗破相教の章で述べているように、小乗仏教の学徒だけでなく、大乗仏教の学徒でも「法相」(諸法の相)に執われるものがあり、彼らは「所変の境」(心識によって生起されている対象世界)は「妄」であり、「滅」であるとするが、「能変の識」(対象世界を生起させてゆく心識そのもの)は、「真」であり「不滅」であると考える。しかし、大乗仏教の経典『中論』観四諦品にも言うように、「未だ曾て一法も因縁より生ぜざるものは有らず。是の故に一切法は是れ空ならざるは無し」であり、また『原人論』の著者・宗密も言うように、「所変の境」が既に「妄」であり「滅」であるからには、「能変の識」も「豈に真ならんや」すなわち「不滅」ではなく、「滅」なのである。

ところで上述した梁の武帝の「神明成仏義」の「神明」とは、宗密の『原人論』にいわゆる「心識」に相当し、その「心識」は上文にいわゆる「三世」すなわち三世輪廻の業報因果の主体とされる「神」でもあり、宗密も批判しているように、彼以前の大小乗の仏教学徒で法相に執われている者たちは、その「神」(「心識」)を真であり不滅であると考える。范縝のいわゆる神不滅論者たちであるが、その范縝の神滅論を「経に違い聖に背く」として激しく攻撃する「大梁皇帝」(梁の武帝)も、また、その武帝の同調者であり讃仰者でもある光宅寺法雲も、『原人論』の著者・宗密の見地からすれば、唯識法相に執われて、一切法は是れ空なることを悟らぬ「折伏」(上述、六〇人の回答者の一人陸煦の用語)の対象者ということになるであろう。それならば、梁の武帝や光宅寺法雲は、何故に『中論』の説く一切法皆空の真理に背反する「神(心識)の不滅」を固執するに至ったのか。その理由は、梁の武帝蕭衍が「大梁皇帝」すなわち儒教体制国家の最高権力者として、また光宅寺法雲がその「大梁皇帝」の政治と宗教の最高顧問として、もしくは聖道の教・聖教としての中国仏教を代表する宗教界の最高権威者として、曹思

文のいわゆる「聖人の教」としての「孝享の礼」――祖先の神霊の祭祀――を「彰かにし」、「闡める」ためであったといえよう。

ちなみに、范縝の『神滅論』は、彼の内弟(妻の弟)蕭琛の『難神滅論』(『弘明集』巻九)に載せる范縝の答語によると、「浮屠(仏教)政を害い、桑門(沙門)俗を蠹みたれば……吾れ其の弊を哀しみ、其の溺るるを拯わんと思いて」執筆されたとあり、また、その『神滅論』は、同じく范縝の蕭琛に対する答語に、

もし陶甄(万物の生成)の自然に稟け(『荘子』徳充符篇に「常に自然に因る」とある)、森羅(万象)の独化(『荘子』大宗師篇「其の卓きもの」の郭象の注に「天の生ぜし所のものは独り化す」とある)を均しくするを知り、忽(惚)焉として自から有れ、恍爾として無り(『老子』第二一章に「恍たり惚たり、其の中に物有れ」、同第一四章に「物無きの象、是れを惚恍と謂う」などとある)、其の来るや御がず、其の去るや追わず(『荘子』繕性篇「其の来るや禦ぐべからず、其の去るや止むべからず」)、夫の天理に乗りて(『荘子』養生主篇「天理に依る」)、各其の性に安んず(『荘子』在宥篇に「其の性命の情に安んず」)。……下は余り有りて以て其の上を奉じ、上は無為にして(『老子』第五七章に「我れ無為にして」)、以て其の下を待てば、以て生を全うすべく、以て親を養うべし(『荘子』養生主篇「以て生を全うすべく、以て親を養うべし」)。

と言っているように、老荘の「無為自然」の「道」の哲学に基づく記述が多い。従ってまた、彼の「神滅」の論議にも、老荘の「本無」もしくは「一気」の哲学の影響が顕著に見られ、たとえば、『荘子』至楽篇の、

荘子の妻死す。……荘子曰く、是れ其の始めて死するや、我れ独り何ぞ能く槩然たること無からん

や（胸にぐっと来た）。〔然りと雖も〕其の始めを察して本生無し。徒に生無きのみに非ざるなり。而して本形無し。徒に形無きのみに非ざるなり。而して本気無し。芒芴の間に雑り（ぼんやりとして定かならぬカーオス状態の中で一切が無秩序にまじりあっていたのが）、変じて気有り、気変じて形有り、形変じて生有り。今また変じて死に之く。是れ相与に春秋冬夏四時の行を為すなり。

もしくは、同じく知北遊篇の、

人の生は、気の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。もし死と生と徒を為せば、吾れ又何をか患えんや。故に万物は一なり。……故に曰く、天下の一気を通ぜんのみ。

などのように、人間の生死を「本無」への循環往来、もしくは「気の聚散」によって説明する一種の無神論ないしは神滅論が下敷きにされている。

そして、さらに一世紀の半ば、後漢の王充（二七―九一）によって書かれた『論衡』論死篇もまた、上引『荘子』至楽篇・知北遊篇の人の生死を気の離合聚散で説明する一種の無神論ないしは神滅論に依拠しつつ、以下のように死後の世界における霊魂の存在を明確に否定している。

人未だ生まれざるときは、元気の中に在り。既に死すれば、復た元気に帰る。元気は荒（恍）たり忽（惚）たり、人の気は其の中に在り。人未だ生まれざるときは、知る所無し。其の死するや無知の本に帰る。何ぞ能く知有らんや。

人の生くる所以のものは、精気なり。死して精気滅ぶ。……滅びて形体朽つ。朽ちて灰土と成る。何を用ってか鬼と為らんや。

如し人死して輒ち鬼と為らば、則ち道路の上、一歩ごとに一鬼なり。……数百千万、堂に満ち庭に盈ち、巷路を塡め塞がん。

右に引用した王充の『論衡』論死篇の記述もまた中国古代における一種の神滅論と見ることができようが、この記述はまた晋の楊泉『物理論』(『初学記』巻一四所引)の「人は気を含みて生き、精尽きて死す。死は猶お斯(つきる)のごときなり。滅ぶるなり。……人死するの後は、魂を遺すこと無し」に引き継がれ、さらに六世紀、上述の范縝の『神滅論』に引き継がれる。なお、わが国では、明治の啓蒙思想家、中江兆民の『続一年有半』の第一節「霊魂」の条に「軀殻が死すれば、精魂は即時に滅ぶる」とあり、また第二節「精神の死滅」の条に「死後、霊魂独存して滅びないとすれば、是れ霊魂国の人口は非常の滋息を為して、乃ち十億、百億、千々、万々、十万億と無限に蕃殖して云々」とあるが、これらの記述は、いずれも王充の『論衡』論死篇ないし范縝の『神滅論』の論議を強く意識して筆を執ったものと見てよいであろう。

5 「自然」と「因果」——人間の禍福は偶然か必然か

中国において、道教を「自然」の教とし、また仏教を「因果」(「因縁」)の教として特徴づけ、「因果」の教である仏教が、「自然」の教である道教に優越することを強調するのは、六世紀、南北朝の末期から七、八世紀、隋唐の時代にかけての顕著な思想現象である。

すなわち、六世紀、北周の甄鸞が、道教の愚昧さを笑うと題する『笑道論』(『広弘明集』巻九)を書いて、「道教は自然を以て宗とし、仏教は因縁を以て義とする。自然とは、為すこと無くして成るということであり、因縁とは修行を積んでこそ証るということである」といっているのがそれであり、七世紀、唐の法琳の『弁正論』(同上、巻一三)がまた『笑道論』の道教批判をそのまま継承して、道教の「虚妄の情」(でたらめの真相)をさらに具体的に批判し、同じく道世の『法苑珠林』帰信篇が、老荘道教の徒の

「業因の能く報果を生じることを信ぜず、貧富は自然であり、苦楽は天性である」などという「愚迷」を法琳と同じ論調で激しく非難しているのがそれである。

そして、九世紀、華厳の第五祖とされる宗密が、人間とは根源的に如何なる存在であるのかを問う哲学論文『原人論』を書いて、自然の教としての老荘道教をきびしく批判し、「もし一切存在がみな自然に生成化育するものであり、因縁によるものでないというならば、道教で神仙となるのに丹薬は無用となり、太平至治の世を実現するのにも有徳有能の人材は、不必要となる」(「道教の迷いと執れを斥くる章)などといっているのは、上に挙げた甄鸞・法琳・道世らの主張を総括する唐代仏教学徒の決定版的な見解であるといえよう。

北周隋唐期の中国仏教が、仏教を因果の教もしくは因縁の教として強調し、自然の教としての老荘道教を激しく攻撃するのは、隋の嘉祥大師・吉蔵(五四九―六二三)が、その著『三論玄義』(破邪の部)で老荘道教を「無因有果」すなわち「因」を否定して「果」を肯定する邪説であると批判し、『荘子』斉物論篇の「罔両(影を縁どる淡い影)と影」の無待(相互に無関係を主張する)問答をその好適の例として挙げているような純粋に教理的な関心を根底に置くことは勿論であるが、それ以上に当時における仏法と王法との一体化の動き、とくに隋唐世界帝国の出現とともに、巨大な現世の権力を結集する帝王の政治的な教化と仏教の宗教的な教化との一体性の強調が、現実の緊迫した課題として要請されていたからと見ることができよう。

ところで甄鸞の『笑道論』ないしは宗密の『原人論』のように、仏教を「因果」(「因縁」)の教として強調し、「自然」の教としての老荘道教にきびしく対立させることは、それ以前の中国仏教においては、

必ずしも顕著な事象ではなかった。いな、むしろ仏教の因果(因縁)を老荘の自然で解説することのほうが一般的であったとさえいえるであろう。たとえば、四世紀の後半、東晋の慧遠(三三四―四一六)が、その著『報応を明らかにするの論』(『弘明集』巻五)のなかで、

それ因縁の感ずるところ、変化の生ずるところは、豈に其の道に由らざらんや。……心、善悪を以て形を為し声を為せば、報〔応〕は罪福を以て影を為し響を為す。……然らば則ち罪福の〔報〕応は、唯だ其の感ずるところのままなり。これを感じて然り、故にこれ自然という。自然とは即ち我〔が心〕の影響のみ。かの主宰者(造物主)において復た何の功かあらんや。

といい、同じく郗超(三三六―三七七)がその著『奉法要』(『弘明集』巻一三)――仏教信仰の枢要――のなかで、

宿縁の玄じく運るは、信あること四時〔の運行〕に同じ。其の来るや禦ぐべからず、其の去るや止むべからず(『荘子』繕性篇「其の来るや圏ぐべからず、其の去るや止むべからず」)、……それ理は心に本づいて、報は事に彰わる。猶お形正しければ則ち影直く、声和すれば而ち響順うがごとし。これ自然の玄応(玄妙な対応)にして、孰かこれを為どる者あらんや(『荘子』則陽篇「これ(万物の生生)を為どるもの莫し」)。

といっているのが、それである。

慧遠は廬山の東林寺に住んで白蓮社を結び、無量寿仏の前で浄業を修めたりなどして(『念仏三昧詩集』の序および劉遺民の『廬山立誓文』)、中国仏教における浄土宗と密接な関連を持つが、この慧遠と同じ時代を長安の羅什門下で過ごして、中国仏教の禅宗と密接な関連を持つ僧肇もまた、彼の仏教学における「般若」「涅槃」の解釈理解(『肇論』の『般若無知論』『涅槃無名論』)のなかで老荘の「自然」の概

念を次のように用いている。

『中観』に云う、物は因縁に従って有り、故に真ならず。因縁に従って有らず、故に真に即く(ここで僧肇が「中観に云う」として引用している経文のうち、前半の「物は因縁に従って有り、故に真ならず」は、鳩摩羅什訳『中論』(『大正蔵経』巻三〇)観四諦品に「衆の因縁もて生ぜし法は、我れ即ち是れ無なりと説く。亦た是れ仮名と為す」と見えているが、後半の「因縁に従って有らず、故に真に即く」は、これに相当する経文を見出せない)。

玄道は妙悟に在り、妙悟は真に即く(真理そのものと一体になる)に在り。……それ至人は心を虚しくして黙照し(悟りの智恵を暗黙のうちに輝かし)、理の統べざるものなし。六合(宇宙)を胸中に懐いて霊鑒には余り有り、万有を方寸に鏡して、其の神は常に虚し。能く玄根を未だ始めあらざるときに抜め、群の動きに即して以て心を静かにたもち、恬淡にして淵く黙し、自然と妙る。

僧肇の「般若」「涅槃」の解釈理解においては、「因縁に従って有らず」すなわち因果の理法を超脱して、「真に即く」すなわち根源的な真理＝「道」とそのまま一つになるとき、「妙悟」すなわち解脱の境地に遊ぶことができるとされ、その解脱の境地が老荘のいわゆる「自然」(「無為自然」。梵語 nirvāṇa〔涅槃〕の意訳語)として理解されているのである。かくて僧肇において、老荘の「自然」とは、仏教の「因果」と根本的に対立する概念ではなく、因果の理法を超脱するところにあらわとなる悟りの境地の同義語であった。

因果の理法を超脱した悟りの境地を「自然」(「無為自然」)として説明する僧肇の「般若」「涅槃」の解釈理解は、上述の吉蔵(嘉祥大師)が外道の邪説として批判する『荘子』の「罔両と影」との「無待」(待つこと無し＝無関係)の思惟を、逆に積極的に肯定する宗教哲学的な立場とも連続しうる——たとえば、

唐代中国禅における百丈懐海(七四九―八一四)の「去くと住まるとに自由……因果の縛る所と為らず」(『祖堂集』巻一四)、同じく南泉普願(七四八―八四三)の「修行を解する底の人は、因果に落ちず」(同上、巻一六)、また、わが国における道元禅師(一二〇〇―五三)の「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」(『正法眼蔵』現成公按)などを参照――と解されるが、一方、上記廬山の慧遠もまた仏教における「報応」を明らかにして(上引の『報応を明らかにするの論』を参照)、

もし彼と我と同じく得(物我一如の境地を悟り)、心に両対なければ(あらゆる差別と対立の偏見が超克されるならば)、刃を遊ばせるときには、則ち玄観と泯一になり、兵を交うるときには則ち莫逆(親友)として相遇う。これを傷つくるも豈にただに神に害なきのみならんや、固よりまた生の殺すべきなし。功は〔万物を〕被うと雖も、猶お〔褒〕賞なければ、なんの罪罰かこれ有らんや。

といい、因果の理法を超脱したところに、解脱すなわち悟りの世界の開けることを説いている。慧遠においても、因果(因縁)の世界は、解脱の教としての仏教の究極的な境地ではありえなかったのである。

その慧遠が廬山の東林寺に住んで、無量寿仏の西方浄土の敬虔な信仰者であったことは、上にも既に述べたが、この浄土信仰の拠り所となる『仏説無量寿経』がインドから中国に伝えられ、漢訳されたのは、西暦三世紀、曹魏の時代であった。『仏説無量寿経』の漢訳は、洛陽の白馬寺で行なわれているが(『大唐内典録』巻二)、この地域は当時、張角の太平道などの宗教一揆の舞台にあたり、黄帝老子を天神として祭る神仙道教的な信仰が盛んであった。

黄帝老子を仏陀(浮屠)と併せ祭ることも、早く二世紀、後漢の時代からこの地域で行なわれており(『後漢書』楚王英伝など)、仏陀も中国古来の天神もしくは神仙と習合されて祭祀祈福の対象とされて

いた。漢訳『仏説無量寿経』の阿弥陀仏(無量寿仏)に中国の神仙的な性格が色濃く(『続高僧伝』曇鸞伝では「大仙」と呼ばれている)、老荘の哲学用語である「自然」の概念が、経文の約六〇箇所にわたって用いられていることも、これらの事情を直截的に反映するものと見てよいであろう。

漢訳『仏説無量寿経』のなかに用いられている「自然」の概念は、たとえば、「かの仏国土は無為自然にして皆な衆善を積む」、「無為自然にして泥洹(涅槃)の道に次し」、「(かの仏国土の)諸もろの声聞・菩薩・人天は……容色微妙にして天に非ず人に非ず、皆な自然虚無の身、無極の体を受けたり」などというように、仏国土の「清浄安楽」もしくは菩薩の「微妙深遠」、ないしは仏教の究極的な悟りの境地である「涅槃の道」を説明する言葉として用いられており、極めて次元の高い語義内容を持つ。

いうまでもなく、『仏説無量寿経』は四十八願を成就した無量寿仏(阿弥陀仏)の「因」としての行と「果」としての徳、および衆生が念仏して極楽国に往生することを得る「因」と「果」とを説くことを全体の内容とするが、「自然」の概念は、ここでは、その因果の究竟地である浄土の「浄」(清浄)の同義語として用いられているのである。

もともと中国古代の老荘の哲学においては、「自然」の概念は、「無為」とともに宇宙の根源的な実在すなわち「道」を説明する言葉であった。そして、中国にインドから仏典が伝えられ、漢訳されるとき、「菩提」に老荘の哲学の「道」が訳語として、また「涅槃」に同じく「無為」が訳語として用いられて(上述)、仏教そのものが「道の教」＝「道教」、沙門がまた「道の人」＝「道人」として理解された当初から、老荘の「自然」(「無為自然」)の概念は、中国仏教の教理学のなかで重要な宗教哲学的意味を担うべき内的必然性を持っていたといえるであろう。「自然」(「自爾」)もしくは「無為」「自然法爾」(「法爾」の語は『摩訶止観』巻八下に「法の爾に寒過ぎ春来る」とあり、「如法」と同義)が中国仏教の浄土系の

宗教哲学のなかで、また、この「自然」から「無心」「無念」「遊戯三昧」への展開が同じく禅の宗教哲学のなかで独自の重要性を持つに至るのも、決して偶然ではないのである。

6　「元気」と「天理」――「道」(第一原因)は「気」であるか「理」であるか

中国の思想の歴史において、明確な宇宙生成に関する体系的な記述は、大きく分けて二つの系列となる。すなわち、その第一の系列は、『老子』第四二章の「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」であり、第二の系列は、『周易』繋辞上伝の「太極は両儀を生じ、両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず」である。

第一の系列の「道は一を生ず」であるが、「道」すなわち天地大自然の世界の根源にある究極的な真理を「一」として把握するのは、道家の古典『老子』(後には道教の根本経典となり、『道徳真経』と呼ばれる)に初まる(たとえば、その第三九章に「万物は一を得て以て生ず」などとある)。そして、その『老子』の「一」をさらに「一気」で説明するのは、同じく『荘子』に始まるが(たとえば、その大宗師篇に「造物者と人(友)となりて天地の一気に遊ぶ」など)、しかし、『淮南子』天文篇にも「(万物は)一のみにては生ぜず、故に(一は)分れて陰と陽となる。陰と陽と合和して万物生ず」というように、一気のままでは万物を生成することができないから、一気が陰陽の二気に分れ、分れた二気がさらに交合することによって第三の沖和の気を生じ、この沖和の気は、その中に含む本来の陰気・陽気と併せれば、三気であるから「三」と呼ばれ、その「三」(「沖和の気」、略して「和気」)が万物を生成していくことになる。『老子』のいわゆる「道→一→二→三→万物」とは、このような「道」から天地万物の自然の世界への展開を定式化したものにほかならない。

これに対して『周易』の「太極→両儀→四象→八卦」は、「一陰一陽、これを道と謂う」(『周易』繋辞上伝)の「道」を「太極」として捉え、天地万物の自然の世界を「八卦」すなわち八種の図形、☰(乾)、☱(兌)、☲(離)、☳(震)、☴(巽)、☵(坎)、☶(艮)、☷(坤)で象徴させ、「太極」が「両儀」すなわち天と地、もしくは陰陽の二気に分れ、陰陽の二気がさらに「四象」すなわち春夏秋冬(五行で表わせば木火金水)の四時の循環によって、八卦で象徴される天地万物の大自然の世界を現成していく、その太極から天地万物への展開を定式化したものである。

『老子』の「道」から「万物」への宇宙生成論と、『周易』の太極から「八卦」(万物)へのそれとは、本来、成立を異にする別の系列の宇宙生成論であったが、この系列を異にする二種の宇宙生成論は、西暦前三世紀に成立した『呂氏春秋』において既に折衷され一本化される傾向を顕著に示している。すなわち、『呂氏春秋』太楽篇に「道なるものは至精なり。形を為すべからず、名を為すべからず、彊いて之(が名)を為して、これを太一と謂う」と述べて、『老子』の「道」を新しく「太一」と呼びかえ、その「太一」が万物生成の根源であることを説明して、「万物の出づる所は太一に造られ、陰陽に化せらる」といい、さらにこの「太一」を『周易』の「太極」と同一視して、「太一は両儀を生じ、両儀は陰陽を出す……」といっているのがそれである。ここでは『老子』の生成論「道→一→二→三」における「道」の概念が、「太一」のそれを媒介にすることによって、『周易』の生成論「太極→両儀→四象→八卦」における「太極」の概念と同一視され、二つの生成論が折衷され一本化される傾向を顕著に示している点が注目される。そして、この傾向は、『呂氏春秋』におくれること約一世紀、前二世紀の半ば頃に成立した『淮南子』においてもさらに強化され、その詮言篇に載せる「天地を洞同ぬき、渾沌を樸(自然の全一性)と為し、未だ造らずして物を成す、これを太一と謂う……」の論述は、上記『呂氏春秋』

の道＝太一＝太極の解釈をそのまま引き継ぐと共に、一方また本経篇の「太一は……陰陽を含み吐き、四時を伸べ曳げ、八極を紀綱す……」の論述は、「太一」の概念を上記『荘子』にいわゆる「天地の一気」と同義に解しうるような、したがってまた『周易』の「太極」を『老子』の「道は一を生ず」の「一」と同義に解しうるような用い方をしている点で注目される。

『呂氏春秋』や『淮南子』に見られるこのような『老子』の宇宙生成論と『周易』のそれとを折衷し一本化しようとする傾向は、その後の漢魏以降の中国の思想の歴史において、再び大きく以下に述べるような二つの方向に分れて新しく展開する。その一つは、『呂氏春秋』で見られたような『老子』の生成論の「道」を『周易』の生成論の「太極」と同格に見る方向の考え方であり、もう一つは、漢初の『淮南子』でその可能性が指摘された(上述)『周易』の「太極」を『老子』の「道が一を生じる」という「一」(「一気」)と同格に見る方向の考え方である。前者の代表的な例としては、三世紀、魏の阮籍(二一〇―二六三)の『通老論』に「道は自然に法って化(育)を為す。……『易』には之を太極と謂い、『老子』には之を道と謂う」とあり、四世紀、晋の紀瞻(二五三―三二四)の『易太極論』(『晋書』本伝)にその友人顧栄の主張として「『老子』に物有り混成す、天地に先だちて生ずと云うは、誠に『易』の太極なり」を載せているのなどが挙げられる。また、後者の代表的な例としては、五世紀、宋の鄭道子(三六四―四二七)の「太極は両儀の母と為す……かの太極は渾元の気のみ」(『弘明集』巻五)、唐の孔穎達(五七四―六四八)『周易正義』の「『老子』に云う、道は一を生ずとは、即ち此の太極是れなり……混元すでに分るれば、即ち天地有り、故に太極は両儀を生ずと曰う。即ち『老子』に云う、一は二を生ずるなり」などが挙げられる。

なお、『周易』の「太極」を「元気」とする解釈は、古くは『漢書』律暦志に「太極元気は三を函ん

で一たり」とあり、同じく「一気」とする解釈は、後漢の許慎(三〇―一二四)の『説文解字』第一篇(上)に、「惟れ初めの太極、道は一(一気)に立ちて、天地を造分し万物を化成す」などとある。また同じく鄭玄の『易緯』乾鑿度巻上「易は太極より始まる。太極は分れて二と為る。故に天地を生ず」に対する注釈「〔太極は〕気象未だ分れざる時にして天地の始まる所なり」も、『周易』の太極を「混元の一気」として解釈したものと見ることができよう(上記『周易正義』に「太極とは、天地の未だ分れざるの前にして、元気の混じて一たるを謂う」とあるのを参照)。

一般的に言って、漢代における象数の易学では、上記『漢書』律暦志の「太極元気」に代表されるように、『周易』の太極を「元気」(混元の一気)として解釈し、元気をそのまま『老子』の「道」と同格に見る傾向を顕著に示しているのに対し、魏晋以後の義理の易学では、『周易』の太極を『老子』の「道→一」の「一」(一気)と同格に見、したがって『老子』の「道」を「気」に対する「理」として捉え、これを『易』の「太極」(『老子』の「一」)の上位に比定する解釈が特徴的であった。上に掲げた宋の鄭道子の「太極は渾元の気のみ」や唐の孔穎達『周易正義』の「〔『老子』の〕一は即ち此の太極是れなり」の解釈などは、いずれも義理の易学の立場に立つものであった。そして、『周易』の「太極」を「気」的なものとして『老子』の「一」と同格に見、『老子』の「道」を「理」的なものとして、『周易』の「太極」の上位に比定する義理の易学は、四世紀、東晋の時代において既に『老子』の「道」を明確に「理は通ぜざること無き」「至理」として解釈する郭象の玄学を生み、以後、生滅変化する天地大自然の世界の根源に不動不変の本体である「理」(「至理」、「天理」)を凝視するようになる。

一方また、『周易』の生成論の「太極」を『老子』の生成論の「道」と同格に見ようとする象数の易学は、『周易』の生成論の「太極」を元気もしくは混元の気と解釈することから必然的に『老子』の生

成論の「道」をも元気もしくは混元の気として理解し解釈するようになり、五―六世紀、斉梁の時代には明確に「道は気なり」「道は気を以て宗と為す」などと主張する道教の神学者が存在したことを南斉の釈僧順の『釈〔道士〕三破論』や梁の劉勰の『滅〔道士〕惑論』などが記録している。

天地万物の大自然の世界は、『荘子』秋水篇にも説くように、「一虚一満して其の形に位まらず」（あるいは虚となり、あるいは満となる盛衰栄枯を自然の推移に任せて、一瞬も旧き形に止まることがなく）、「動くとして変ぜざるは無き」生成消滅の果てしなき「変化の流れ」（『荘子』天道篇の語）であり、「消息盈虚して（陰が消えれば陽が息き、盈ちればまた虚けて）終れば則ち有（又）始まる」無限の循環をくりかえす流動変転の世界である。この「変化の流れ」としての天地大自然の世界の消息盈虚の現象を、「気」（物質や生命を構成するエーテル状の元素）によって解釈し、「〔気が〕聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る」（同上、知北遊篇）と説いたのは、ギリシャのアリストテレス（前三八四―前三二二）とほぼ同時の中国古代社会を生きた「道」の哲学者・荘周であった。そして、荘周のこの気一元論的思考は、『老子』第四二章の「万物は陰を負うて陽を抱き、沖気以て和を為す」（万物はそれぞれに陰の気を背負い、陽の気を抱えこみ、沖和の気〔陰陽の二気が交合して新しく出来た第三の気〕によって調和を保っているのである）や『易経』繋辞上伝の「一陰一陽、これを道と謂う」（あるいは陰となり、あるいは陽となって、無窮の変化をくりかえす働き、これを道と呼ぶ）などの陰陽の「気」の自然哲学と結合して、五―六世紀、六朝の時代には、「道は気なり」（『弘明集』巻八に載せる釈僧順『釈〔道士〕三破論』に見える語）、「道は気を以て宗と為す」（同上、劉勰『滅〔道士〕惑論』に見える語）などの気一元論の哲学を成立させてゆく。そしてまた、この気一元論の哲学は、六世紀、北周の武帝の時代にその成立が確認さ

れる道教の神学教理書『自然九天生神章経』(『道蔵』洞玄部本文類)などの、この世界の始まりを、(1)玄気、(2)元気、(3)始気の、「三気」(「三気の尊神」)で説き起こす天地開闢論ないし宇宙生成論を生み、さらにはまた八―九世紀、唐代道教の「気」もしくは「元気」の宗教哲学を代表する『大洞真元妙経』(『道蔵』洞玄部霊図類)や無名氏の『元気論』(『雲笈七籤』巻五六)などを生んでいく。

真元(の気)の本体は、(混元未だ判れざるときは、一気を総べて両儀(陰陽の二気)を隠み、太極すでに分るるときは、宇宙の)運きに応じて(三才――天と地と人――を顕わし庶品を)頤い長ず。

というのは、上記『大洞真元妙経』の「気運」(元気の運行)の道教哲学であり、また無名氏の『元気論』が、『老子』第一章の「名無し、天地の始めには。名有り、万物の母には」を解釈して「元気は号無く、化生して名有り」(元気は無名であるが、変化生成して万物になると名を有つ)といい、「元気」を「天地の始め」である「道」と同格視し、さらにまた、

元気は本一、化生して万有り……一を太一と謂う。太一分れて天地と為る。天地を二儀と謂う。二儀分れて三才(天・地・人)を立つ。……人と物類と皆、一元の気を稟け……天地の元気を稟けて神(精神・霊魂)を為し、形(肉体)を為す。

などといい、元気＝太一＝太極＝道の「元気」の道教哲学を展開しているのなどが、それである。そして、このような唐代道教の「気」もしくは「元気」の宗教哲学は、一一世紀、北宋以後の新儒教の道学、とくに朱子の理気説における「気」の自然哲学に引き継がれる。そしてまた、この朱子の理気説の批判者として、「元気の上には物無し。その自る所を知るべからざるが故に太極と曰い、象を以て名状すべからざるが故に太虚と曰うのみ」(『雅述』上)といい、「元気の上には物無く、道無く、理無し」とさえ極言して、「元気」を天地大自然の世界における究極絶対の実在とした明代中期の思想家・王廷相(一四

七四―一五四四)や同じく朱子の理気説の批判者として、

> 天地よりして下は、一気のみ。……太極もまた気なり。「易に太極有り、是れ両儀を生ず」(『周易』繋辞上伝)、と。
>
> 天地の間、惟だ気のみ能く物を生ず。而るを(太極を理なりとして)理能く両儀を生ずと謂いて可ならんや。
>
> (『青渓集』巻七「原気」)

と論じる清朝前半期の思想家程廷祚(一六九一―一七六七)、さらにはまた、この廷祚の「気」の哲学を継承し大成して、「気化流行(気の変化運動が、全宇宙空間にあまねく行きわたり)、生生して息まず(万物を生育する不断の活動をつづける)、この故に之を道と謂う」(『孟子字義疏証』第二章)と述べて、新しい「道は気なり」の哲学を展開している戴震(一七二三―七七)もまた、このような道教の「気」もしくは「元気」の哲学の延長線上に位置づけることができよう。

天地大自然の世界の成立を「気」もしくは「一気」「元気」によって解釈する「気」の自然哲学に対して、同じくそれを「理」もしくは「天理」「至理」によって解釈する「理」の自然哲学は、その源流を後期『荘子』すなわち外雑篇『荘子』や儒家の第二次経典である『周易』の十翼(繋辞伝・説卦伝など十種類の注釈書)、『礼記』楽記篇などの天地万物に関する論述の中に指摘することができる。すなわち『荘子』繕性篇に「道は理なり」、同じく秋水篇に「道を知る者は、必ず理に達す」「天地の理を明らかにし」「万物の理を論ず」などとあるのがそれであり、『周易』繋辞上伝に「易簡にして天下の理は得らる」、同じく説卦伝に「理を窮め性を尽くして以て命に至る」、さらに『礼記』楽記篇に「人生まれて静なるは、天の性なり。好悪内に節無く、知外に誘えば、身に反る能わず、天理は滅ぶ」などとあるの

が、それである。そして、『荘子』や『周易』、『礼記』楽記篇などに説くこのような「理」もしくは「天理」(天地万物のそれぞれの存在のなかに本来的に備わる自然の理法、もしくはそれらの存在のすべてを根底から支える究極根源の真理)についての思惟は、既に述べたように、三世紀の終り、西晋の郭象『荘子注』の「理は通ぜざること無く」「物物に理有り」、「至理は言無く」「自得に尽く」、「是非死生、蕩くして一と為る、斯れ至理なり」などの「理」もしくは「至理」を説く『荘子』の「道」の哲学の六朝的な解釈を生み、さらにこのような郭象の道家の哲学の根本概念「道」を「至理」として捉える『荘子』解釈は、四世紀、東晋の義解僧(仏教学者)支遁(三一六―三七〇)のこの「至理」の解釈をふまえた般若経典の中国仏教的な解釈、

諸仏は般若の無始(超時間性)に因り、万物の自然を明らかにす。……そもそも般若波羅蜜は……至無空豁(カラリとうちひらけた絶対無の境地)にして廓然無物(すかっとして何物も存在せず)……万物を空同に斉しくす(一切存在を「道」の根源的な世界で斉一化する)。……何となれば則ち至理は冥く壑くして無名に帰す(究極的には言葉の届かない世界である)。無名にして無始なるは、「道」の体(本体)なり。……故に理は変に非ず(生滅変化の世界を超えており)、変は理に非ず。……故に千変万化は、理の外に非ざるは無し。……之の不動を以ての故に変に応じて窮まり無し。……

(『大小品対比要抄序』(『出三蔵記集』巻八))

を生んでいく。ここで「無始」「万物の自然」「至無」「無物」「空同」「万物を斉しくす」もしくは「至理」「冥壑」「無名」「道」「千変万化」「不動」「変に応じて窮まり無し」などが、いずれも老荘の「道」の哲学の用語であることは、いうまでもない。

そして、唐代における華厳の仏教哲学の巨匠澄観(七三八―八三九)が、その師、法蔵(六四三―七一

二)の「理事無礙」の哲学の「理」を「理とは真如平等なり」(『華厳経問答』巻上)とする解釈を承けて、さらに「理とは虚無の体なり」(『華厳法界玄鏡』巻下)と、その形而上的性格を特に強調しつつ、この「理」を『易』の哲学の「窮理」の「理」と重ね合わせて、「理を窮め性を尽くして……広大悉く備わるものは、其れ唯だ『大方広仏華厳経』か」(『華厳経疏』序)などと述べていること、また、その澄観の弟子の宗密が『華厳経』などの大乗仏典を「無始以来、常住清浄」の「真性空寂の理を顕わす」(『原人論』)「理性」の哲学書として特徴づけ、この「理」もしくは「理性」の哲学に対する「儒道二教」の「気」もしくは「元気」の哲学を批判して、

〔儒道二教の信奉者たちは〕、道は自然に法って元気を生じ、元気は天地を生じ、天地は万物を生ずと謂う(つまり、彼らは気一元論の形而下的立場に終始しているのである)……故に死後は天地に却き帰って其の虚無に復し……〔仏教の信奉者の如き〕福慶賢善は益すべからざるなり。(『原人論』)

といっていることなども、その漢訳『華厳経』が、いわゆる六十華厳(晋経)であるにせよ、八十華厳(唐経)、四十華厳(貞元経)であるにせよ、その経文のなかに哲学的概念としての「理」もしくは「理事」の語をほとんど用いておらず、それが中国における漢訳『華厳経』の教理解釈学の中で始めて多用されるに至っていることを考慮すれば、このような「理」「理性」の仏教哲学が、中国伝統の道家や儒家の「理」の哲学的思考を大きく導入したものであることは明白である。

そしてまた、一一世紀、北宋以後のいわゆる新儒教の碩学たち、とくに程頤(伊川。一〇三三―一一〇七)や朱熹(一一三〇―一二〇〇)らの『易』の大極を「理」(「一陰一陽する所以の道」)と解釈し、「理」を「気」より根源的と見て、「性即理」を説くいわゆる道学の理気説や、同じく『易』の「太極」を「理」なりと解釈し、上記程朱の「性即理」に対して「心即理」を説く王守仁(陽明。一四七二―一五

二八)の「致良知」説などが、中国伝統の「理」の哲学を継承すると共に、唐代中国仏教なかんずく華厳仏教哲学の影響を大きく受けていることは、華厳の第五祖と呼ばれる上記の宗密が、その著『禅源諸詮集』都序(『大正蔵経』巻四八)において、「道は即ち是れ心」、「心に即して是れ仏なり」、「理は心源に現われ」、「真妙の理性は不生不滅、不垢不浄……」などといっていることからも確実に裏づけられる。

7 「静」と「動」——「寂静」と「遊戯三昧」

中国の古代思想の特徴の一つは、「静」を「動」の根底に据える、もしくは静止したものを流動するものよりも優位に置く考え方である。たとえば、『論語』雍也篇に孔子の言葉として、「知者は動き、仁者は静かなり。知者は楽みて仁者は寿し」を載せているのがそれであり、『老子』に「静は躁(動)の君なり」(第二六章)、「根に帰るを静といい、是れを命に復るという」(第一六章)、「我れ静を好みて民自から正し」(第五七章)、「清静にして天下の正と為る」(第四五章)などとあるのが、それである。もしくは、『礼記』楽記篇に「人生まれて静なるは、天の性なり。好悪内に節なく、知、外に誘えば、身に反る能わず、天理は滅ぶ」とあるのがそれであり、『淮南子』俶真篇に「人は流沫に鑑みること莫くして止水に鑑みるものは、其の静なるを以てなり」とあるのなどが、それである。

そして、このような考え方は、中国宗教思想史のなかにもそのまま持ちこまれていて、たとえば、四世紀、釈道安(三一四—三八五)の『放光・光讃(両般若経)合(本)略解』序(『出三蔵記集』巻七)には、「真際(悟りの境地)は泊然として不動」、同じく『道地経』序(同上、巻一〇)には「(道地(悟りの境地)は)静泊(ひっそりとして静か)、綿々として存するが若く、寂寥にして言無し」(「綿々」の句は、『老子』第六章、「寂寥」の語は、同じく第二五章に見える)などとあり、五世紀、廬山の慧遠の『仏影銘』(『広

弘明集』巻一五)には、「仏は之(衆生)を悟すに静を以てす」、「慮を閑夜に静むれば、理は其の心に契う」などとある。また六世紀、中国浄土教義の確立者・曇鸞の主著『浄土論註』には、「静」を「寂」と結合して梵語 śamatha(奢摩多)の意訳語とした「寂静」の語を多用して、「(浄土においては)或は寂静の声、空にして無我の声を聴く」(巻下)、「奢摩多・寂静三昧の行を修む」、「寂静の止――「止」も「寂静」と同じく「奢摩多」の意訳語。『荘子』徳充符篇に「唯だ止のみ能く衆の止まれるものを止む」とある――を修む」などとあり、九世紀、中国臨済禅の祖師・臨済義玄の主著『臨済録』にも同じく「寂静」の語を用いて、「人有りて我に涅槃を問えば、我れ即ち寂静の境に応じて出づ」などとある。

なお、中国仏教学において「寂静」の語を特に多用しているのは、上記曇鸞の『浄土論註』にいわゆる「奢摩他寂静三昧行」すなわち「寂静の止」の仏道修行を重視して、これを「観」(vipaśyanā 毘鉢舎那)――『荘子』天地篇に「道を以て泛く観る」、同じく在宥篇に「(道を以て)遊ぶ者は……無妄=実相を観る」などとある。異訳は「定慧」「寂照」――の修行と組み合せ、「止観」(「摩訶止観」)の宗教哲学を確立した天台大師智顗であり、たとえば、その主著『摩訶止観』のなかでは、「一切諸心は、皆是れ寂静の門」(巻四上)、「此の理は寂静にして、而も衆生は迷いを起こす」(巻九下)、「法とは、眼・耳・鼻・舌・陰・入・界など、皆是れ寂静の門にして、亦た是れ法界なり。何ぞ此を捨てて彼に就くを須いん」(巻五上)などとあるのが、それである。そして智顗をその実質上の開祖とする中国天台仏教学と競合して、隋唐時代の義解(経典解釈学)仏教の双璧をなす華厳仏教学もまた、たとえば「もし寂静ならば則ち欲を離る」(『八十華厳』巻四四)、「諸仏の正法は、是の如く甚だ深く、是の如く寂静なり」(同上、巻三四)、「此の善根を以て、是の如く迴向す、所謂寂静心迴向なり」(同上、巻二四)、「所有寂静の諸の三昧、悉く皆演べ暢かにして余すこと有る無し」(同上、巻一六)などのように、「寂静」の語を多用している。

以上は、中国宗教思想史において、「静」を「動」の根底に据える、もしくは静止したものを流動するものよりも優位におく考え方を示す代表的な論議を列挙してみたのであるが、ここでは上引『老子』の「根に帰るを静といい、是れを命に復るという」、もしくは『礼記』楽記篇の「身に反(返)る」が端的に示しているように、「帰る」(「返る」)もしくは「復帰」(同じく『老子』第二八章に「嬰児に復帰す」「樸に復帰す」「無極に復帰す」などとある)が重視されており、「帰る」(「返る」)もしくは「復帰する」ことによって本来的な自己もしくは自己の真実の在り方が回復され実現されるという思想が顕著に示されている。そして、この顕著な思想は、『論語』顔淵篇の「己れに克ちて礼に復る」および『荘子』繕性篇の「性を俗に繕めて、学びて以て其の初めに復る」という「復礼」「復初」の思想哲学をふまえて、さらに唐の李翺(?―八四四頃)の『復性書』「誠は聖人これを性とするなり。其の性に復るは、聖人これを脩む」、ないしは宋の朱熹の『孟子』滕文公篇(上)「孟子、性善を道う」の集注「程子曰く、性は理なり。……学びて之を知れば、則ち気に清濁無く、皆善に至りて性の本に復るべし……」という宋代新儒教の「復性」の哲学理論へと展開する。

なお、六朝以後の中国仏教学もまた、「静」(「寂静」)を「動」(「流動」)の根底に据える中国伝統の古典的思惟方法を忠実に継承することから、「復帰」もしくは「回帰」の哲学理論をも同様に重要視し(その具体例は後述)、とくに「静」(「寂静」)の思想哲学と緊密な関連をもつ老荘道家の「清浄」(「清静」)の哲学理論をその教義教学の根底基盤に大きく導入する。――中国仏教のうち、とくに禅と浄土の教義教学で重要視される「清浄」(「自性清浄」→『六祖壇経』など、「清浄仏国土」→『仏説無量寿経』など)の言葉と思想は、直接的には『淮南子』人間篇「清浄にして恬愉(安楽)なるは、人の性なり」に基づくが、

『淮南子』の「清浄」の語は、さらに『史記』始皇本紀二十八年の条「昭かに内外(の国土を)隔ちて、清浄ならざるは靡し」に基づき、『史記』始皇本紀の「清浄」は、さらにまた『老子』第一五章「孰か能く濁りて以て之を静めて徐ろに清むや」(いったい何びとが、濁ったままで、それを静かにしておくと、徐々におのずから澄んでゆく濁水のような在り方を自己の在り方とすることができようか)の「清静」(「清静」の二字の熟語は、上引『老子』第四五章「清静にして天下の正と為る」を参照)と音義ともに同類の言葉である。

六朝以後の中国仏教学が、中国伝統の古典哲学から引き継いだ「復帰」もしくは「回帰」の思想哲学は、たとえば、後秦の釈道朗の『大般涅槃経』序(『出三蔵記集』巻八)の「それ法性は至極を以て体と為し、至極は則ち無変(生死輪廻を超えた悟りの境地)に帰す。故に生滅も其の常を遷す能わず。生滅も其の常を遷す能わざるが故に、其の常は不動なり」、同じく釈僧肇の『注維摩詰経』(『大正蔵経』巻三八)の「三乗(小乗の声聞・縁覚と大乗の菩薩)は異なると雖も、宗(究極の悟りの境地)に帰すれば殊ならず。(乗の)小大を以てして違背せざるなり」、また天台智顗の『摩訶止観』巻一上などにおける「宗に帰り極に至る」修行実践の重要性の強調などで確認することができるが、それらはいずれも上述のように、「静」もしくは「寂静」ないし「清浄仏国土」を教義教学の中核に置く浄土、涅槃、天台系禅教などの学派もしくは宗派であった。

ところで上引『大般涅槃経』序の著者・釈道朗と同じく涅槃仏教学に造詣深く、『涅槃無名論』の著者として「静」もしくは「寂静」の思想哲学にも積極的な関心を持つ上記・釈僧肇は、『荘子』徳充符篇「(至人は)無仮を審かにして物と遷らず」の「不遷」の「道」の哲学を踏まえて、その不遷を仏教の

「空」の哲学、具体的には『放光般若経』(西晋無羅叉訳。『大正蔵経』巻八)の「不去不来」の宗教哲学で解釈する『物不遷論』(『肇論』に収載)を書き、以下の如く述べている。

それ生と死とは交謝り、寒と暑とは迭に遷って、有物(一切存在)は流れ動くとは、人の常情(常識的な見解)なるも、余は則ち之を然りと謂わず。何となれば、『放光(般若経)』に云う、「法には去来も無く、動き転ずることも無し」と。かの(『放光般若経』に)いわゆる「不動の作」(の意味)を尋ぬるに、豈に「動」を釈てて以て「静」を求めんや、必ず「静」を諸の「動」のなかに求むるなり。必ず「静」を諸の「動」のなかに求むるが故に動くと雖も常に静かなり。「動」を釈てて「静」を求めざるが故に静かと雖も動くことを離れず。然らば則ち「動」と「静」とは未だ始めより異ならざるなり。而るを惑える者は同じからずとす。

右の文中の「静を諸の動のなかに求め」、「静かと雖も動くことを離れず」は、後の一一世紀、北宋の周敦頤(濂渓。一〇一七―七三)の『通書』動静篇にいわゆる「動きて動くこと無く、静かにして静かなること無し。動かず静かならざるに非ざるなり。動中に静有り、静中に動有り」と思想史的に密接な関連性を持つが、僧肇の『物不遷論』は、この「動中に静有り、静中に動有り」という動静一如の宗教哲学を、さらに『荘子』田子方篇の「顔回よ、(万物の日々に)新たなるを見よ。(我と汝と)臂を交えて故のままに非ず」や、同じく大宗師篇「山を沢に蔵すも……力有る者これを負いて趨る。しかも昧かなる者は、覚らざるなり」を引用しつつ、以下のように結論する。

故に(聖人は)真を談れば、不遷の称有り、俗を導けば、流動の説有り。千途に唱を異にするも、会帰は致を同じくす。而るを文(字)に徴る者は、不遷と聞けば則ち昔(過去)の物は今(現在)に至らずと謂い、流動と聆けば、今の物は昔に至るべしと謂う。(しかれども)既に古今と曰いて而も

之(今)を(古えに)遷さんと欲するは、何ぞや。是を以て、往くと言うも必ずしも往かず、古今に常に存す、その動かざるを以てなり。去ると称するも必ずしも去らず、今より古えに至らざるを謂う、その来らざるを以てなり。来らざるが故に古今に馳騁らず、動かざるが故に(万物は)おのおのその性(本質)一世に住まる。

右の文中の「古今に常に存す」は、『荘子』駢拇篇に「古今は不二」とあり、同じく「往くと言うも必ずしも往かず」、「去ると称するも必ずしも去らず」は、上記周敦頤と同じく一一世紀、北宋の時代の思想家蘇軾(東坡。一〇三六―一一〇一)の名作『赤壁の賦』の「其の変ずるものよりして之を観れば、則ち天地も曾て一瞬なる能わず、其の変ぜざるものよりして之を観れば、則ち物と我と皆尽くる無きなり」を容易に想起させるが、この蘇軾(東坡)の「物我無尽」の宗教哲学は、明確に僧肇の『物不遷論』の延長線上に位置づけられると共に、僧肇が「毎に心要(思索活動の中核)と為した(『高僧伝』僧肇伝)という『荘子』の「古今不二」(上述)の時間の宗教哲学ないし「古今を無しとして不死不生に入る」(大宗師篇)、「死生を外えて終始無き者と友と為る」(天下篇)もしくは「道は有り(動く)とすべからず、有た無し(静か)とすべからず」(則陽篇)、「其の有る所に因りて之を有りとすれば、万物は有らざる無く、其の無き所に因りて之を無しとすれば、万物は無からざるは無し」(秋水篇)などの万物斉同の「道」の哲学にその根底基盤を深く培われているのである。

僧肇の『物不遷論』ないし蘇軾の『物我無尽論』が、その共通の根底基盤に据えている『荘子』の「万物斉同」の「道」の哲学は、周知のごとく「逍遥遊」の「遊び」の哲学と緊密に組み合わされているが、『荘子』の「道」の哲学において「遊び」とは、「物に於て択ぶこと無く、之(道)と倶に往く」(天

下篇）もしくは「六合（全宇宙空間）に出入して、独り往き独り来って」「窮まり無きものに遊ぶ」（在宥篇、斉物論篇）ことであり、『老子』の「道に帰る」（復帰する）哲学に対して、「道と倶に往く」もしくは「独り往いて遊ぶ」哲学を説く点において、独自性もしくは特徴を持つ。そして、『荘子』のこのような「往く」もしくは「往いて遊ぶ」――司馬遷の『史記』荘周列伝は、補論で後述するように、これを「遊戯」と呼ぶ――の哲学を根底基盤において支えている思想は、「道（根源的な真理）は在らざる所無く、稊稗に在り、瓦礫に在り」（知北遊篇）および「道の枢（中枢）、始めて環中（円の中心）を得て無窮に応ず」（斉物論篇）、もしくは「無方の転（無限定の自由自在な動きによって）、物に応じて（対象世界に対応して）窮まり無し（無尽蔵である）」（天運篇）、とであった。『荘子』知北遊篇にいわゆる「聖人は天地の美を原ねて万物の理を達る」（知北遊篇）、「彷徨」（逍遥遊篇）と「逍遥の遊び」（同上）が、この思想に基づいて展開されるわけであるが、この「彷徨」と「逍遥の遊び」の哲学は、五世紀、南朝の劉宋の時代に宗炳（三七五―四四三）の『画山水序』の芸術哲学と謝霊運（三八五―四三三）の流謫憂愁の繊細華麗な「遊目」の山水文学を生み、さらに唐代南頓禅の「随処に主と作れば、立処皆真なり」（『臨済録』示衆）、「道とは処々無碍の浄光是れなり」（同上）の乞食行脚、一所不住の「遊戯三昧」の「旅遊」の宗教哲学を生む。しかし、『荘子』の「万物の理を達る」「遊心」の哲学から宗炳・謝霊運の「遊目」の文学芸術への展開については、以下に補論として掲げる「遊戯と遊戯三昧」の小論でやや詳細な解説を試みており、また、乞食行脚、一所不住の「旅遊」の哲学を説く唐代南頓禅については、本講座一四巻に収める「Ⅱ 中国宗教思想の特質」の「5－6 頓と漸」および本巻「中国宗教思想史」第二章の「5 自然と因果」で解説してあるので、ここでは記述を省略する。詳細は上記の解説を参照されたい。

補論三　遊戯と遊戯三昧――東洋の「遊び」の哲学

遊戯という言葉は、『史記』において司馬遷が荘周の「逍遥遊」の哲学を解説して用いたものであり（「我は寧ろ汚き瀆の中に遊戯して自ら快しとせん」――『史記』荘周列伝）、また、その荘周の言行を記録する『荘子』人間世篇の言葉「唯だ道は虚しきに集まり……門無く毒（竇）無し」の「門無し」＝「無門」を書名とする禅問答の代表的な文献、南宋の禅僧慧開の抄録に成る『無門関』四十八則の第一則にも「仏に逢いては仏を殺し、祖に逢いては祖を殺し、生死の岸頭において大自在を得、六道四生の中に向って遊戯三昧する」とある（「仏に逢いては仏を殺し、祖に逢いては祖を殺す」は、荘周と出身地域を同じくする曹州南華の人、九世紀、唐代の中国禅の巨匠・臨済義玄の教説を記録する『臨済録』に見える語）。

右に述べたように、遊戯という漢語（古典中国語）は、「遊」（「逍遥遊」）の哲学を説いた中国古代の哲人荘周と密接な関連を持つが、その荘周の言行を記録する「内」「外」「雑」三部から成る現行本『荘子』全篇においては、「遊」という漢字がおよそ百六回も使用されており、しかも、その「遊」という漢字は、たとえば、「造物者と遊ぶ」（天下篇）、「天地の一気に遊ぶ」（大宗師篇）、「万物の終り始まる所に遊ぶ」（達生篇）、「物の遯るるを得ざる所に遊ぶ」（大宗師篇）などのように、『荘子』の「道」の哲学と密接する極めて重く深い思想内容を持つ言葉（概念）であった。この哲学的な概念である『荘子』の「遊ぶ」もしくは「遊び」をさらに思想的に特徴づけるのは、同じく『荘子』のなかの「心を無窮に遊ばせる」（則陽篇）、「心を物の初めに遊ばせる」（田子方篇）、「物に乗りて以て心を遊ばせる」（人間世篇）などの論

述が端的に示しているように、「心を遊ばせる」こと、すなわち「遊心」であった。「遊び」を人間の心の世界と結びつけ、心の問題もしくは心の在り方、心の持ち方の問題として捉え、何物にも囚われない自由な心、主体的な精神を持つことを「遊び」もしくは「遊戯」として強調するところに『荘子』の「遊び」の哲学の特質が指摘される。

ところで、このような特質を持つ『荘子』の「遊び」すなわち「遊心」の哲学は、わが国最古の漢詩集『懐風藻』にも顕著な影響の指摘される三世紀、魏晋の時代における竹林の賢者たちの「魚鳥を観る山沢の遊び」を経て、四世紀、東晋時代のいわゆる「書聖」王羲之の『蘭亭詩序』、

> 仰いで宇宙の大なるを観、俯して品類(万物)の盛んなるを察、目を遊ばせ懐いを騁する所以は、以て視聴の娯しみを極むるに足る。其の遇う所を欣び、しばらく己れに得くに当りては、快然として自足し、曾て老いの将に至らんとするを知らず。

という「目を遊ばせ懐いを騁する」「遊目」の哲学として定着する。この「遊心」から「遊目」への哲学的転換にテコの役割を果したのは、『老子』第八章「上善は水の如し。水は善く万物を利して争わず、衆人の悪む所に処る。故に道に幾し」であり、中国における山水画の芸術哲学の定礎者とも見なすべき五世紀、宋の宗炳の『画山水序』「山水は形を以て道を媚(美)にして仁者楽しむ。亦た(道に)幾からずや」も勿論、上述の『老子』の「水」の哲学に基づき、同じく王羲之の「遊目」の哲学を継承する。「白雲、幽石を抱き」(『始寧墅を過ぎる』詩)、「石浅くして水は潺湲」(『七里瀬』)などの絶唱で広く知られる宋の謝霊運の山水文学がまた、この「山水は道に幾し」の絵画理論と「視聴の娯しみを極むるに足る」「遊目」の哲学の延長線上に位置づけられ得ることは言うまでもない。

上述した『荘子』の「遊心」の哲学を基盤的に継承して、「遊戯三昧」の宗教哲学を中国で展開するのは、九世紀、唐代中期以後の禅門の巨匠たちである。その代表的人物は、荘周と出身の地域を同じくする曹州南華の臨済義玄。彼の「遊戯三昧」の宗教哲学は、「仏に逢いては仏を殺し、祖に逢いては祖を殺し、羅漢に逢いては羅漢を殺し、……始めて解脱を得て物(対象世界)に与て拘われず、透脱して(自由)自在ならん」もしくは「随処に主と作れば、立つ処は皆な真」――「どこに在っても自己の主体性を確り持てば、その場その場がみな真実となる」という『臨済録』の言葉によって最も良く代表される。

臨済義玄のいわゆる「仏に逢えば仏を殺し、祖に逢えば祖を殺し、羅漢に逢えば羅漢を殺す」とは、それが至高の宗教的人格をもつ仏陀であれ、それに次ぐ禅門の祖師であれ、もしくは羅漢すなわち小乗仏教の解脱者であれ、『荘子』にいわゆる「外物」――自己の外に在る対象的存在――として追い求められれば、その「仏」や「祖」や「羅漢」はもはや亡霊化し形骸化した単なる死に物――『荘子』にいわゆる「古人の糟粕」――でしかなく、そのような死に物、亡霊、形骸は、徹底的に排除抹殺されなければならないというのである。臨済義玄は、そのことを別な言葉で次のようにも説明している。「儞もし生死去住に脱著自由なることを得んと欲せば、即今に法を聴く底の人を識取めよ。形無く相無く、根無く本無く、住まる処なく、活鱍鱍地、是の(外界の)万種に応じて施設り、用きの処は祇だ是れ無処し」――「お前たちがもし生き死にの場で自由に振舞いたいと思うならば、今ここで説法を聴いているその「人」(自己自身)を見極めよ。その「人」は形も無く姿も無く、根も無く本も無く、どこにも止まるところが無く、飛び跳ねる魚のようにピチピチと活発に、あらゆる外界の状況に自由自在に対処してゆき、しかも対処していった用きの跡を残すということが全くない」。つまり、この自己自身こそ仏(解脱者)そのものなのだ。

臨済の説明するこのような対処の仕方の囚われなき自由自在さが『荘子』の「遊び」の哲学では、「物に応じて窮まらず」(天運篇)と解説され、禅門では「遊戯三昧」と呼ばれる。臨済に約半世紀先だつ唐代禅門の巨匠・南泉普願(七四八―八三四)がその師の馬祖道一(七〇九―七八八)の禅室を叩いて「頓然として筌を忘れ」、すなわち一挙に悟りの境地に入り、「遊戯三昧を得た」(『景徳伝燈録』巻八)といわれる「遊戯三昧」が、その最初期の用語例である。

日本文化の「茶の儀式」を、老荘の「道」と「遊び」の哲学および禅の「遊戯三昧」の宗教哲学と関連づけて論説しているのは、一九〇六(明治三九)年、ニューヨークにおいて英文で刊行された世界的名著『茶の本』(The Book of Tea)の著者・岡倉天心(一八六二―一九一三)である。

茶と禅の結びつきはあまねく知れわたっている。茶の湯が禅の儀式の発展したものである……。道教(老荘の「道」と「遊び」の哲学)と禅道に関するわれわれの興味は主として、いわゆる茶道に具現している人生と芸術に関する諸観念にある。

……

「道」は文字どおりには「径路」を意味する。……(タオイズムの開祖である)老子自身はこれについて次のように語った(『老子』第二五章)。「万物を蔵する物が存在していて、「天」と「地」の存在以前に生じた。何たる静寂! 何たる寂寥! それは独りで立ち、不変である。自転するがみずからに危険を招くことがなく、宇宙の母である。私はその名を知らない。そこでそれを「径路」と呼ぶ。不本意ながら私はそれを「無限」と呼ぶ。「無限」は「迅速」であり、「迅速」は「消滅」であり、消滅は「回帰」である」。「道」は「径路」というよりは、むしろ「通行」にあ

る。それは「宇宙的変化」の精神――新しい形を生むために自身に回帰するところの永遠の生成である。「道」は道教徒の愛好する象徴竜のようにおのれに返る。「道」は雲のごとく巻きたち、解け去る。「道」は大いなる推移(『荘子』天道篇にいわゆる「変化の流れ」)と言うこともできよう。主観的には「宇宙」の「気」である。その「絶対」は「相対」である。

(『茶の本』第三章「タオイズムと禅道」(平凡社版『岡倉天心全集』I))

古典時代の中国における「遊び」の哲学が、『荘子』の「遊心」から唐代中国禅の「遊戯三昧」へ、一方また晋の王羲之の書芸術、宋の宗炳の絵画芸術ないしは同じく謝霊運の山水文学の「遊目」へと展開することは、上述の如くであるが、「随処に主と作れば、立つ処は皆な真」と喝破する中国禅の「遊戯三昧」は、「雲と水」を心の友とする禅僧の乞食行脚と結びつき、さらにはまた、「山水は道に幾し」と主張する王羲之・宗炳・謝霊運らの「彷徨」「遊目」――唐代禅匠のいわゆる「一所不住」「処々の清浄は是れ仏」――の旅遊漂泊の哲学と一体化する。

その「結びつき」もしくは「一体化」を、『荘子』や禅の「遊心」の哲学および王羲之・謝霊運らの「遊目」の文芸を後の盛唐に継承する李白・杜甫の「正風」「大雅」の詩作活動との交叉路で、短詩の厳密な形式によって誇示したのは、一七世紀末の大阪の町の寓居で「旅に病んで夢は枯野をかけめぐる」の辞世の句と共に、その五一年の「一所不住」の生涯を閉じた「俳諧風雅(正風大雅)の道」の巨匠、松尾芭蕉であった。

松尾芭蕉もまたその五十年有余の生涯の俳諧文芸創作活動の中で、しばしば「遊び」の語を用い、「遊戯」の思想を展開させている。たとえば、(1)「渾沌、翠に乗りて気に遊ぶ」(延宝九年「俳諧次韻」

〔百韻〕桃青)、(2)「花にあそぶ虻なくら〔喰〕ひそ友雀」(貞享四年、不卜撰『続の原』芭蕉)、(3)「南花真人の謂所一巣一枝の楽み、偃鼠が腹を扣て無何有の郷に遊ぶ」(俳文『一枝軒』)、(4)「心は高遠にして無窮の境〔に〕遊ばしむ」(向井去来宛「書簡」)、(5)「小えびも捨べきにあらねど、予は亀に乗りてあそ(遊)ばむ」(『田舎の句合』判詞)、などがそれであり、これらの「遊ぶ」「遊ばしむ」「遊ばむ」が、その前後の字句表現と併せて、いずれも『荘子』の「遊び」をその典拠としていることは、いうまでもない。すなわち、(1)の「渾沌」は、『荘子』応帝王篇に「中央の帝を渾沌と為す」とあり、「気に遊ぶ」は、同じく大宗師篇に「造物者と人(友)と為りて天地の一気に遊ぶ」とある。また(2)の「花に遊ぶ」は、同じく『荘子』斉物論篇の「栩栩然」と舞いて花に遊ぶ「胡蝶」を容易に連想させ、(3)の「南花真人」は、『南華真経』すなわち『荘子』の著者とされる哲人の荘周。さらに「一巣一枝の楽み」「偃鼠が腹」「無何有の郷」は、いずれも『荘子』逍遥遊篇に見える語。(4)の「無窮の境に遊ばしむ」は、『荘子』逍遥遊篇「天地の正に乗りて……以て無窮に遊ぶ」をふまえ、(5)の「亀に乗りて遊ばむ」は、同じく『荘子』秋水篇「尾を塗の中に曳く亀」の話に基づく。

芭蕉の俳諧文芸作品に多く見える「遊び」が、直截的には『荘子』(『南華真経』)を典拠とするのに対し、その遊戯の思想は、これも直截的には禅の「遊戯三昧」ないしは「一所不住」の哲学に基づく。禅の遊戯三昧とは既に述べたように、「仏を殺し祖を殺して」、すべての外在化され対象化され、固定化し形骸化した「死に物」(「糟粕」)を徹底的に破摧し抹殺すること、もしくは徹底的に破摧し抹殺して『荘子』(応帝王篇)にいわゆる「造物者(造化)を人(友)とし」、「逍遥の遊び」を己れの遊びとして、「広莫の野に彷徨し」(逍遥遊篇)、「処処に清浄光を見る」ことであった。また一所不住とは、『臨済録』にいわゆる「〔古人の説く〕平常心を是れ道」とし、「道とは処処無礙の浄光——全宇宙空間のあらゆる場所に

輝くすかっとしてすがすがしい光――是れなり」と大悟し、『荘子』(秋水篇)にいわゆる「動くとして変ぜざるはなく、時として移らざるはなく、しばらくも其の形(旧態)に位まることのない道(真実在)」の世界に遊んで、「行年六十にして五十九の非を知る」(則陽篇)すなわち齢六〇を数えて五九回も厳しい自己否定を繰り返し、昨日の自己に安住することのない生き方を持つことであった。

松尾芭蕉が「道とは処処無礙の浄光是れなり」、「処処の清浄は是れ仏なり」などと説き、さらにはまた「随処に主と為り」、「随処に解脱する」、「一所不住」の「乞食行脚」を強調する中国の「無位の真人」(『臨済録』)の禅教に切実な関心を持ったことは、貞享四(一六八七)年、四四歳の時に書かれた『鹿島紀行』に「根本寺の前の和尚、今は世を遁れてこの所におはしけるといふを聞きて、尋ね入りて臥しぬ。……しばらく清浄の心を得るに似たり」と記し、また元禄三(一六九〇)年、四七歳の時に書かれた『幻住庵の記』に、「ひとたびは仏籬祖室の扉に入らんとせしも……」と述懐していることなどからも明らかであるが、この芭蕉が切実な関心を持った「一所不住」、「無位の真人」の禅教とは、「道」すなわち造化の天地大自然の実在世界を永遠に住まることのない「大いなる変化の流れ」として捉え、その「道」(「造化」)を友とし、その流れにただ己れを虚しくして無心に随順することを「無為の真人の真知(智)」(大宗師篇)として説く『荘子』の「道」と「遊び」の哲学を基盤的に継承するものであった。芭蕉の『奥の細道』にいわゆる「いづれの年よりか片雲の風に誘はれて漂泊の思ひやまず」という旅遊の「心の狂ひ」(常識的世界からの脱落)が、『荘子』の「彷徨」と禅の「一所不住」とに深くその根底を培われていることは、断定して大過ないであろう。

松尾芭蕉の旅遊(漂泊)が、『荘子』の「彷徨」と禅教の「一所不住」――乞食行脚――の思想に深く

その根底を培われていることは、上に述べた通りであるが、ただしかし、「老荘を魂にかけて風雅を肺肝の間に遊ばしむ」(『松倉嵐蘭を悼む』)という俳諧文芸の世界の住人である芭蕉の場合、その「風雅」の立場で「遊び」について語るとき、禅教の「遊戯」の精神は背後に退いて、前面に顕わとなるのは、『荘子』の「造化」(「道」)と「遊び」の思想である。たとえば、元禄四(一六九一)年、四八歳の頃に書かれた『笈の小文』の中で、「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利久が茶における、其の貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化に随ひて四時を友とす。見る処、花にあらずといふ事なし。思ふ処、月にあらずといふ事なし。……造化に随ひ、造化に帰れとなり」と述べているのが、そのことを如実に示す。

ここでは芭蕉の俳諧文芸が、和歌、連歌、絵画芸術と「貫道する物は一なり」として特質づけられていることが、とりわけ注目される。そして「造化(「道」)に随ひ、造化(「道」)に帰れ」という『荘子』の「遊び」―「遊心」の哲学が反復強調されて、王羲之、宗炳、謝霊運から一一世紀、北宋の中国雲門禅の巨匠・碧巌頌古の雪竇重顕(九八〇―一〇五二)に至る「遊目」の文芸は、その主役の座を「遊心」の哲学に譲っているかのようである。

春山畳乱青　　春山、乱青を畳み、
春水漾虚碧　　春水、虚碧を漾わす。
寥寥天地間　　寥寥たり天地の間、
独立望何極　　独立、望み何ぞ極まらん。

ここに掲げたのは、上記の雲門禅の巨匠・雪竇重顕の山水遊目の禅詩であるが、この禅詩の「虚碧を漾わす」＝「漾虚碧」の字句は、晩年の「則天去私」――老荘と禅教の「大覚」「大悟」の宗教哲学を

折衷する言葉――の提唱者・夏目漱石の、明治三九(一九〇六)年の文芸著作『漾虚集』の「漾虚」の語の典拠として特に我々の注目を引く。

夏目漱石の『漾虚集』が出版された明治三九年は、奇しくも岡倉天心の『茶の本』のニューヨークでの刊行年と一致するが、この漱石よりも三歳年少で、漱石と前後して明治中期の東京帝国大学の学生となり、漱石と同じく鎌倉の円覚寺などで参禅し、後に老荘の「道」の哲学と禅教の「遊戯」の宗教哲学との一体的な研究の先駆的な碩学となる鈴木大拙の、雪窓重顕の上掲の禅詩に対する名訳(『東洋的な見方』に収載)を次に紹介しておく。

春山、春水、かぎりなき緑。
その千種千様の変化の真っ只なかで、
五尺か六尺そこいらの雪窓がただ独り立っている。
一個の人間が、直ちに無限の宇宙を呑吐して、
無限大がそのまま無限小の中に包まれ去っている。
「望み何ぞ極まらん」――零か 無 である。

この大拙の「春山春水」の禅詩の名訳を、さらに漱石の旅遊(漂泊)の思想の文芸化された名作『草枕』の次の文章と比較対照するとき、遊戯精神のルーツが、まぎれもなく古典中国の老荘の「道」の哲学とその哲学を基盤的に継承する禅教の「遊戯三昧」の宗教哲学であることを確認しうるであろう。

うれしい事に東洋の詩歌はそこを解脱したのがある。採菊東籬下、悠然見南山。只それぎりの裏に暑苦しい世の中を丸で忘れた光景が出てくる。……超然と出世間的に利害損得の汗を流し去った心持になれる。独坐、幽篁裏、弾琴、復長嘯、深林、人不知、明月、来相照。……こうやって、

只一人絵の具箱と三脚几を担いで春の山路をのそのそ歩くのも全く之が為である。淵明、王維の詩境を直接に自然から吸収して、すこしの間でも非人情の天地に逍遥したいからの願一つの酔興だ。

東洋の「遊び」の哲学は、これを要するに、心を一切の束縛と惑溺から解き放ち、囚われることなく自由自在に遊ばせる「遊心」「無心」「遊戯三昧」と、目を果てしなき宇宙空間の森羅万象に注ぎ、心ゆくまで天地造化の玄妙に遊ばせる「遊目」「旅遊」(「漂泊」)「一所不住」を二本の柱として成立し展開する。そして、この「遊び」の哲学を根源的に特質づけるのは、この自己の生命が「道」すなわち天地造化の大自然から生み出されたものであり、やがてはまた、その天地造化の大自然の中に帰ってゆく存在であるという醒覚、もしくは「道」すなわち真実在の世界は、『荘子』(『南華真経』)も言うように、「動くとして変ぜざるはなく、時として移らざるはなき大いなる変化の流れ」であり、その流れの中に生きるこの自己の生命は、雪竇や石濤も鋭く凝視していたように、無限小でありながら同時に無限大の宇宙を呑吐する「無位の真人」であるという諦観である。我(自己)と物(対象世界)とがもともと同根であり、自己の心と身とがもともと一体のものであり、「真知」(真実の英智)は必ず身体的な活動実践を含むものであるという悟得も、東洋の「遊び」の哲学を支える中核的な柱である。

三　道教思想の展開

1　仏教の中国伝来

古代における中国固有の文化——儒学を基幹とする中国古代の学術思想——が高い水準を以て一応の

完結を見せたのは、前三世紀の終りから一世紀の初めに至る前漢王朝の時代であった。その学術思想の具体的な内容は、劉向の『七略』、それを継承した班固の『漢書』芸文志に、㈠六芸略すなわち経学儒教、㈡諸子略すなわち思想哲学、㈢詩賦略すなわち文学芸術、㈣兵書略すなわち軍事学、㈤数術略すなわち科学技術、㈥方技略すなわち医術薬学、の六部門に大別されて詳細な記述が見えているが、この前漢王朝の末期の時代に一応の完結を見せた中国固有の学術文化は、その直後、この西隣りに大きく開化したインドの宗教的な学術文化、具体的にはインド西域の仏教のそれと初めて正式の交渉を持つことになる。

インド西域の仏教の学術文化との交渉は、初めは後漢の明帝の治世に、「黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚んで絜(潔)斎すること三月、神と誓いを為した」(『後漢書』楚王英伝)といわれる楚王英の信仰に見られるように、祭祀呪術的な性格を顕著に持つものであったが、(1)やがてインド西域から続々ともたらされてくる仏教文献が、それまでに一応の完結を見せていた中国固有の学術文化思想を基盤として、少数の例外——たとえばdhāraṇi音訳は陀羅尼。意訳は総持、明呪——などを除いてその全文が漢訳される。つまり伝統的・土着的な中国の漢字文化のなかに全面的に組みこまれるという作業が行なわれる。この漢訳のとき仏教の主要な教理概念にどのような漢訳語(意訳語)が使われているのかを具体的に検討するのが、中国仏教学研究の第一の段階である。この場合、意訳語として用いられている漢語(古典中国語)は、大別して二種すなわち老荘道家で用いられていた既成の哲学的な概念(たとえば、「菩提」の語に「道」が、「涅槃」の語に「無為」が、「沙門」の語に「道人」が、また「仏陀」の語に『荘子』斉物論篇の「大覚」が、「般若」の語に同じく斉物論篇の「明」が、「梵」の語に『淮南子』原道篇の「清浄」がそれぞれ意訳語として当てられているなど)と経学儒教で用いられていたそれとが主要な部分を

占めるが、後者に関していえば、梵本の仏陀(Buddha)という言葉が「聖人」と意訳される。また菩薩(bodhisattva)という言葉が「大士」(『韓詩外伝』巻九)、僧伽(saṁgha)という言葉が「衆」(『国語』周語(上))、薩埵(sattva)という言葉が衆生(『礼記』祭義篇)などと意訳される。そしてまたいっそう重要なことは、修多羅(sūtra)という梵語が仏陀を聖人と意訳するのに対応して「経」と意訳される。たとえば、『法華経』『維摩経』『華厳経』などの「経」のごとくである。

(2)梵語の修多羅(sūtra)が中国において経と漢訳されると、これらの漢訳仏教経典に対しては次々に漢文の「注」が書かれ、「疏」が作られ、「疏記」や「義記」などの注釈書が数多く作られてゆく。このような中国仏教における注釈学の方法は、伝統的な儒教の経典解釈学すなわち「経学」の学問的な方法をそのまま用いたものである。この経学の学問的な方法が具体的に中国仏教の教理学のなかにどのように採りこまれ、教理形成の上でどのような機能を果しているのかを検討するのが第二の段階である。

(3)中国で漢訳された仏教経典に対する注釈の作業が進められ、仏教の教理の全体的な様相が次第に明らかにされてくると、中国の仏教教理の研究者たち(一般に義解僧と呼ばれる人々がその主力をなす)は、漢訳仏典のなかに説かれている仏教の教理のなかに矛盾し対立する記述の少なくないことに気づいてくる。これはインド西域で歴史的・立体的に展開している、いわゆる小乗から大乗への仏教教理が、西暦紀元前後の頃(前漢末期・後漢初期)から平面化された形で一挙に中国に伝えられ、中国人がそれらを「経」すなわち歴史的・風土的条件もしくは時間的・空間的限定を超越した永遠不変の絶対的な真理を記録した文献として同一の思想次元で受け取ろうとするからである。かくて中国仏教の教理研究者たちは、五世紀、宋斉の時代から雑多な漢訳仏典の内容を総合する教理の統一と体系化に努力し始める。いわゆる教相判釈(教判)の開始である。この場合、後漢の鄭玄が試みているような儒学における三礼

(『儀礼』『周礼』『礼記』)の書を『経』として一元的に研究する学問の方法が取られる。もともと成立の時期と場所とを異にするさまざまな礼の規範を経学として統一し体系化しようとする方法である。また儒教の聖人である周公や孔子のものとされる異なった学説のそれぞれを、彼らの生涯の若い時期と晩年とに分けて整理する方法(たとえば、『列子』仲尼篇に、孔子が『周易』繋辞上伝の「天を楽しみ命を知る、故に憂えず」を「此れ吾が昔日の言のみ」として却け、「今の言」として「楽しむこと無く知ること無きは、是れ真の楽、真の知なり、故に楽しまざる所無く、知らざる所無く、憂えざる所無く、為さざる所無し」という老荘の遊心の哲学を「正し」として讃美する説話を載せているなど)も中国仏教における教相判釈の教理学と密接な関連をもつ。

教判(教相判釈)に関しては、隋の学僧吉蔵の『三論玄義』(『大正蔵経』巻四五)に「昔、涅槃初めて江左に度りしとき、宋の道場寺沙門慧観、仍りて経序を製し、略仏教を判つ。凡そ二科あり、㈠は頓教、即ち華厳の流にして但だ菩薩の為めに具足して理を顕わす。㈡は始めは鹿苑より終りは鵠林に竟るまで、浅きより深きに至る、之を漸教と謂う。漸教の中に於て開いて五時と為す」とあり、五時として①阿含経などの教理を説く三乗別教、②般若経の教理を説く三乗通教、③維摩経、思益経などの教理を説く抑揚教、④法華経の教理を説く同帰教、⑤涅槃経の教理を説く常住教の五つの時期を挙げている。また同じく隋の学僧慧遠の『大乗義章』巻一(『大正蔵経』巻四四)には、晋の武都山の隠士劉虬の説として、「如来の一化の説く所は頓と漸とを出づること無し。華厳経などの経は、是れ其の頓教にして、余は名づけて漸(教)と為す。漸の中に五時七階あり」という教判を引き、「五時」として仏が初めて成道したとき、提謂経などを説いて五戒十善の人天の教を明らかにした第一時、成道後十二年のうちに三乗差別の教門を明らかにした第二時、同じく三十年のうちに大品般若経、維摩経、思益経などを説いて三乗同

観を明らかにした第三時、同じく四十年の後、八年のうちに法華経を説いて三を破って一に帰する一乗の教を明らかにした第四時、仏が滅度に臨んで一日一夜に大涅槃経を説き、一切衆生が悉く仏性を有し、法身が常住であることを明らかにした第五時を挙げている。なお七階とは、第二時の「三乗の差別」を声聞の教、縁覚の教、大乗の教の三階とし、その他の四時を四階として七階にしたもの。

(4)このような中国仏教の教理学における教相判釈の成果として、法華経を統一と体系化の基軸におく天台学派や華厳経を統一と体系化の基軸におく華厳学派などが成立してくる。そして天台学派や華厳学派の教理学は、しばしばアカデミズム仏教学と呼ばれているように、その学術としての性格や研究方法などは最も良く儒教の経典解釈学すなわち経学と類似し共通する。

2　中国仏教学と経学儒教

中国で成立し展開した仏教学が、中国固有の学術思想の基幹をなす儒学もしくは経学儒教と密接不可分の関連を持つことは、仏教文献がインドから伝来した当初に、仏陀(Buddha)が中国において「聖人」――インドの「聖人」――として理解され、仏陀の教説を記録した修多羅(sūtra)が儒教の「聖人」の教説を記録した「経」と同じ名で呼ばれ、「経」としての修多羅が上述のようにすべて漢訳されて漢字文化の中に組みこまれ、その漢訳された修多羅の教理解釈がまた漢字漢文化された仏教経典に依拠するが故に、伝統的な儒教経典の経典解釈学の研究方法をそのまま用いていることによっても容易に知られるであろう。事実、中国仏教学の巨匠たち、たとえば、六朝期の支遁、道安、慧遠、僧肇、道生らにしても、隋唐期の智顗、法蔵、湛然、澄観、宗密らにしても、仏教経典の読解、教理解釈の方法態度は、基本的には儒教における経典解釈学の方法態度を忠実に継承するものであった。上記支遁の般若経典の教

理解釈の著述である『大小品対比要鈔序』(『大正蔵経』巻五五『出三蔵記集』巻八)、同じく道安のいわゆる『経序』(同上、『出三蔵記集』巻六―巻一〇)、慧遠の仏教学論著(『大正蔵経』巻五二『弘明集』所収)、僧肇の『肇論』(『大正蔵経』巻四五)、道生の『維摩詰経』注解(『大正蔵経』巻三八『注維摩詰経』所収)など、さらにはまた智顗の『摩訶止観』(『大正蔵経』巻四六)、法蔵の『華厳経探玄記』(『大正蔵経』巻三五)、湛然の『止観輔行伝弘決』(『大正蔵経』巻四六)、澄観の『華厳経疏』(『大正蔵経』巻三五)、宗密の『原人論』(『大正蔵経』巻四五)などが、そのことを何よりも良く立証するであろう。

3　道教と経学儒教

道教の教理学ないし宗教哲学もまた中国仏教学と同じく伝統的な経学儒教と密接な関係をもつが、ここではいちおう特に顕著な次の四つの点についてだけ論及することにする。

(1)道教における最高神は、六世紀の半ば以後は元始天尊として確立されるが、それ以前においては多くの場合、天皇大帝もしくは単に天皇と呼ばれていた。そして後漢の儒学者鄭玄(『周礼』春官大宗伯の注)も解説しているように、この天皇大帝は、『詩経』などに見える昊天上帝、もしくは『書経』などに見える皇天上帝と同一の神格であり、この昊天上帝、皇天上帝は『詩経』『書経』のなかでは単に上帝とよばれている場合が多い。ところで、『書経』のなかなどでは、この上帝は天帝すなわち宇宙の最高神としての意志＝天志(『書経』では咸有一徳篇に「克く天心を享け、天の明命を受く」とあるように「天心」の語が用いられているが、『墨子』天志篇では「天志を以て法と為す」、「天の志は義の経なり」などと「天志」の語が用いられ、董仲舒の『春秋繁露』王道通三篇にも「上下これに法りて天の道を取る……楽気以て生を養い、哀気以て終に喪するは、天の志なり」などとある)を持ち、地上の世界にお

ける帝王君主の政治の実績を監視して、その善なる者には賞として福を与え、その悪なる者には罰として禍を与えると説かれており、また賞罰としての福と禍との具体的な内容として帝王君主の寿命を長くしたり短くしたりすることも述べられている(『墨子』明鬼篇(下)「昔は秦の穆公、嘗て昼の日中に廟に処れり。神有りて門を入りて左す。……秦の穆公これを見て乃ち恐懼して俾る。神曰く、懼るること無かれ。〔上〕帝は女の明徳を享け、予をして女に寿十年有九を錫わらしめ、若の国家をして蕃昌し、子孫をして茂からしむ。失うこと毋れ、と。秦の穆公、再拝稽首して曰く、敢て神の名を問う、と。曰く、予は句芒と為う、と」。原文は「秦の穆公」を「鄭の穆公」に作るが、『墨子間詁』の説に従って改め訓んだ)。このような裁きの神としての上帝信仰ないしは賞罰の思想は、三世紀以後の道教の教理学では、『管子』『韓非子』などの法家の用語を採り入れて「功過」(たとえば、『管子』明法解篇に「法令を以て功労を案え……法令を以て罪過を案う」、また『韓非子』主道篇に「功有れば則ち君その賢を有し、過有れば則ち臣その罪に任ず」)とよばれ、教理学の中枢をなすに至っているが、その思想的な源流は儒家の経典である『詩経』『書経』の上帝信仰にあると見ることができる。

(2)道教の教理学では、二世紀、後漢の張道陵以来、教義の重要なものとして「正一盟威の道」を説く。「盟」は、「明」の字に作るテキスト(たとえば『神仙伝』〔何刻漢魏叢書本〕巻四に載せる張道陵伝や『太平広記』巻八に載せる張道陵伝などの文章)もあることから知られるように、明(盟)威の語は古く儒家の経典『書経』に源流を持つ。すなわち湯誥篇の「天道は善に福し淫に禍す……肆に台れ小子、天命の明威を将い、敢て赦さず」、また多士篇の「天の明威を将い、王の罰を致す」などの「明威」である。そしてまた「正一」の語は、『周易』繋辞下伝に「天下の動は、夫の一に貞しきものなり」とあり、同じく師の卦の彖伝に「貞とは正なり」とあるのと、さらに『老子』第三九章に「侯王は一を得て以て

天下の貞と為る」とあり、馬王堆帛書本、河上公本などの「貞」を「正」に作っているのなどに基づく。つまり道教の最初の天師である張道陵が太上老君から誥授されたという「正一盟威の道」も、『書経』や『易経』の儒家の経典学と密接な関係を持っていることが知られるのである(「誥授」の「誥」も、『書経』の「湯誥」「大誥」「召誥」などの「誥」に基づく)。

(3)道教の初期の教理書である清霊真人裴玄仁の『道授篇』(『真誥』甄命授第一)には、神仙の山である崑崙山の山上に九宮(九府)とよばれる仙界の政庁と太極(太宮)とよばれる仙界の統率者の宮殿があることを記し、道術を修得した神仙たちが、太極に登り九宮に遊んで、仙界の官僚としてここに服務すること、また神格化された『道徳経』二篇の著者である老子すなわち太上老君が、この太極の宮殿に住んで太極老君もしくは太極真人とよばれること、および「仙道の妙を尽くした」者たちが、九宮真人となることなどを記している。この太極九宮は、六朝後半期、隋唐以後の道教教理学においても仙界の官僚組織の中核をなすものとして重要な地位を占めるが、太極という言葉は、六世紀、梁の陶弘景の編著に成る『真誥』運題象第二に「陰と陽と対有り、否と泰と用を反(あべこべ)にする二象」の世界と対置されていることからも明らかなように、もともと『周易』繋辞上伝の「易に太極有り、是れ両儀(二象)を生じ、両儀は四象を生ず」の「太極」の語に基づき、九宮という言葉もまた『易』の緯書『乾鑿度』巻下の「太一、其の数を取りて以て九宮を行(めぐ)る」の「九宮」の語に基づく。ちなみに、『呂氏春秋』大楽篇は、上に引いた『周易』繋辞上伝の「太極は両儀を生じ……」の「太極」を「太一」に作り、また『書経』舜典の「肆(つい)に上帝に類す」の馬融(後漢の鄭玄の師)の注では、「上帝は太一神にして、紫微宮に在り、天の最も尊き者なり」と解説する。道教の宗教哲学において神仙世界の官僚組織の中核をなす太極九宮の教理形成においてもまた、『易経』『易緯』などの儒家の経典解釈学との密接な関連が指摘されるのである。

(4)『道蔵』太玄部本文類に収める『洞淵神呪経』の初めの数巻は、五世紀の初め、東晋末期宋初に書かれたものと推定されるが、その第一巻誓魔品に、魔鬼のもたらす疫病を説明して、「鬼おのおの赤棒を持し、世間に遊歴して専ら生人を取り、日に月に之を候う。青気なる者は卒死(急死)し、赤気なるものは腫病あり、黄気なるものは下痢し、白気なるものは霍乱となり、黒気なるものは官事(訴訟事件)あり。此の鬼ら此の気を持して天下に布き行ない、其の愚人を殺す」とあるが、この記述は儒家の経典である『周礼』天官「疾医」の職に、「五気・五色を以て其の死生を眡る」とあり、その鄭玄の注に「五色とは面貌の青赤黄白黒なり。……五気とは五蔵(臓)出だす所の気なり。肺気は熱、心気これに次ぎ、肝気は涼、脾気は温、腎気は寒」とあるのなどと原理的に一致する。このこともまた道教の教理形成が儒家の経典ないしは経典解釈学と密接な関連をもつことの具体的な事例と見なすことができよう。

このほか上文に見える鄭玄と時代を同じくする二世紀、後漢の末期に太平道の宗教一揆を起こした鉅鹿(河北省)の張角が、自ら天公将軍と称したという(『後漢書』皇甫嵩伝)「天公」の称号も『尚書大伝』(『論衡』順鼓篇所引)に見える「天公」の語に基づき(『弘明集』巻八に載せる玄光『弁惑論』は、これを「威名を仮りた」ものとする)、上に引いた『洞淵神呪経』などの道教経典に呪文の言葉として多く載せられている「急急如律令」の「律令」の語もまた漢代以後の儒学者たちのしばしば用いている言葉である(たとえば『漢書』高帝紀「蕭何に命じて律令を次でしむ」、同じく循吏伝「或は律令を学ばしむ」など)。

これまで道教の教理学と経学儒教との関係は内外の研究者たちによって殆んど注目されていないが、道教の教理学を教理学として問題とするかぎり、儒家の経典との関連、その経典解釈学との関係は看過することのできない重要性をもつ。

4　中国仏教学と老荘道家の思想

西暦紀元前後にインド西域から伝来した仏教が、中国固有の思想哲学――『周易』繫辞上伝にいわゆる「形而上の道」の思想哲学――を最も良く代表する老荘道家の学術と密接な関連を持つことは、梵語の「仏陀」(Buddha)、「阿羅漢」(arhat)が『荘子』の哲学における悟達者を呼ぶ言葉「大覚」(斉物論篇)、「真人」(大宗師篇)をその意訳語とし、仏教の根本的な真理をあらわす「菩提」(bodhi)が老荘道家の哲学における「道」を、また仏教の究極的な境地をあらわす「涅槃」(nirvāṇa)が同じく「無為」を意訳語としていること、さらにはまた仏教そのものが「道教」、「沙門」(śramaṇa)が「道人」(『荘子』天下篇)、仏教教理が「道法」、「仏」と「法」と「僧」とが「三宝」(『老子』第六七章)と呼ばれていることなどによって容易に知られる。そして梵本仏典の漢訳に「道」「無為」などの老荘の「道」の哲学の概念・用語が訳語として用いられると、たとえば僧肇の『注維摩詰経』や道安の『経序』などに典型的に見られるように、「法身は無為にして為さざるは無し。為さざる無きが故に身に病い有るを現ず」(弟子品)、「其の権道は無法にして隠と顕と迹を殊にす……所以に光を塵俗に和らげ、因りて道教を通ず」(序品)、また「神変応じ会すれば則ち疾からずして速く、洞照傍ねく通ずれば則ち言わずして化す。言わずして化するが故に人を棄つること無く、疾からずして速きが故に物を遺つること無し。物を之れ遺てざる、人を之れ棄てざる、斯れ禅智に之れ由る」(『出三蔵記集』巻六『人本欲生経』序)、「是の故に聖人は禅を以て淫を防ぎて淫は遺す無し。四空を以て有を滅して、有は現わること無し。淫と有との息むは、要ず万形の未だ始めより有らざるを明かにするに在り。……是を以て如来は之を訓るに〝等しき〟を以てす。等しくし難き所を等しくすれば、何に往くとしてか等しからざらん。等しき心(等心)既に富

めば、怨みの本は息まん」（同上、『大十二門経』序）など、老荘道家の思惟方法、思考の論理が仏典の教理解釈の中にそのまま持ち込まれていることも、両者の密接な関連の一端を如実に示すものといえよう。いわゆる民族宗教としての狭義の道教もまた、老荘道家の「道」もしくは「玄」の哲学をその神学の根底に据えており、同じく老荘道家の「道」もしくは「玄」の哲学をその教理解釈のなかに導入する中国仏教学と、その点では全く類似し共通するものを持つ。道家道教と中国仏教と、もしくは儒教経学と中国仏教学との思想哲学的な交渉は、それが折衷と融合の「順」の方向のものであるにせよ、批判と排撃の「逆」の方向のものであるにせよ、仏教が中国に伝来し、受容された当初、仏陀が中国伝統の「聖人」の観念によって性格づけられ、仏教の多数の修多羅がその「聖人」の「経」として、また仏教そのものが「道の教」＝「道教」、沙門が「道の人」＝「道人」として理解されたことの必然的な趨勢であったということができよう。

5　中国古典語と仏教漢語

これまで見てきたように、インド西域の仏教は西暦紀元前後に中国に伝来して後、それまでに既に一応の完成を見せていた中国伝統の古典学術文化――特に儒教経学および老荘の「道」の思想哲学――との密接な関連を持ちつつ、インド西域の仏教学とはかなり趣を異にする中国仏教学を形成し展開させてゆくのであるが、その中国仏教学が中国伝統の古典学術文化――特に儒教経学および老荘の「道」の思想哲学――と具体的にどのような影響関係を持ったかを検討考察するためには、先ず中国伝統の古典学術用語と仏教が新しく伝来して来たために成立し、もしくは造られた中国語、いわゆる仏教漢語とを識別することが、必須の前提作業となるであろう。この場合、中国伝統の古典学術用語、略して中国古典

語と対比される仏教漢語は、大別して音訳語と意訳語となるが、意訳語の方は、さらに(1)従来語、(2)転用語、(3)新造語、(4)合成語に小別される。

音訳語とは、いうまでもなく上述の「涅槃」→nirvāṇa、「阿羅漢」→arhat、「仏陀」→Buddha のように漢字の持つ音をそのまま訳語として当てたものであるが、この音訳語に対する意訳語のうち、(1)の従来語というのは、上述の「大覚」、「真人」、「道人」などのように仏教伝来以前の従来の古典学術用語——この場合は『荘子』の「道」の哲学における思想概念——がそのまま仏典漢訳の訳語として用いられたもの(「大覚」は斉物論篇、「真人」は大宗師篇、「道人」は天下篇にそれぞれ見える言葉)。(2)の転用語というのは、上述の「三宝」、「道教」もしくは『史記』田叔列伝「事えて小吏と為らんことを求むるも未だ因縁(つて、てづるの意)有らざりき」の「因縁」の語、また『荘子』徐無鬼篇「虚空に逃るる者は藜藋もて鷇鼬の逕に柱う」の「虚空」の語などのように、同一の言葉が異なった意味内容を持つ仏教語として、転用されているもの。(3)の新造語というのは、従来の古典学術用語のそのままの使用、もしくはそれの転用によっては処理しきれないため、訳語として新しく造られたもの。たとえば漢訳『仏説無量寿経』における「如来の正覚は、其の智は量り難し」(巻上)の「如来」は、梵語 tathāgata(音訳は多陀阿伽度)の意訳語として新造された仏教漢語。同じく「諸の弁才を具して衆生の煩悩の患みを除滅し、如より来り生じて法の如如を解く」(巻下)の「如如」は、梵語 bhūtatathatā(音訳は部多多他多)の意訳語として新造された仏教漢語。また同じく「其の仏国土は……微妙奇麗にして清浄に荘厳せらる」(巻上)の「荘厳」(飾り立てるの意)ないし、「此れ皆な無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に……堅固の願いの故に、究竟の願いの故に」(同上)の「究竟」(最終的なの意で無上と同義。梵語は uttara〔音訳は鬱多羅〕)なども同様に新造の仏教漢語と見てよいであろう。おわりに(4)の合成語というのは、(3)の

新造語と大体は同類であるが、新造の際に既成の古典学術用語と併合して造成されている仏教漢語。五世紀の初め、姚秦の鳩摩羅什の漢訳に成る大乗仏教の「智度」すなわち般若(prajñā)の智慧で涅槃(nirvāṇa)の彼岸に度(渡)ること(pāramitā)到彼岸を説く『大智度論』(『大正蔵経』巻二五)によってこれを例示すれば、「諸法の実相は仏の説く所」(巻一)の「実相」、「総持を繕勒と為す」(巻四)の「総持」(dhāraṇi)、「諸の法相は真空にして字無く名無し」(巻七)の「真空」、「一切法は各因と為り、各果と為る、是を因果の相と名づく」(巻三一)の「因果」などが、この合成語に相当する(「実相」の「実」は『荘子』応帝王篇に「実を既くして……道を得」とあり、梵語(dhāraṇi)の意訳語である「総持」の「持」は、同じく『荘子』庚桑楚篇に「霊台には持有り。其の持する所を知らざれば持すべからず」などとある。また「真空」の「真」も『荘子』漁父篇に「聖人は天に法り真を貴ぶ」とあり、「因果」の「因」も同じく『荘子』徳充符篇に「其の自然を因とす」などとある。そして「実相」、「総持」、「真空」、「因果」などの仏教漢語は、上述の「実」、「持」、「真」、「因」などの『荘子』の哲学用語に「相」、「総」、「空」、「果」などの仏教的な漢語を加えて合成した新造語である)。仏教漢語のうち、音訳語に対する意訳語は、上述したように一応「従来語」「転用語」「新造語」「合成語」に分類されるが、「新造語」を除いてそのいずれもが、中国古典語と密接な関連性を持つことで注目される。次にその密接な関連性を具体的に示す代表的な漢訳仏教経典『仏説無量寿経』について、仏教漢語(意訳語)と中国古典語、特に老荘道家ないし魏晋道教のそれとの密接な関連性を思想哲学の用語を中心として、やや詳細に検討考察してみよう。

6 『仏説無量寿経』と仏教漢語と中国古典語

現在、『大正蔵経』巻一二に収載されている漢訳『仏説無量寿経』二巻は、唐の道宣(五九六―六六七)の『大唐内典録』(巻二「前魏朝曹氏伝訳仏経録」)などの記述によれば、天竺国沙門の康僧鎧が魏の嘉平年間(二四九―二五四)、洛陽の白馬寺において訳出したといわれる。

魏の嘉平年間といえば、魏晋清談の名手で『老子道徳経』の根本哲学を解説する『道徳二論』の著者である何晏(一九〇―二四九)が晋の司馬懿によって殺された年が嘉平元(二四九)年であり、また洛陽の白馬寺といえば、『大小品対比要鈔序』などの著作によって、四世紀、東晋時代の中国仏教学を代表する支遁(字は道林)が『荘子』の「逍遥遊」の哲学に関して当時の学者と討論を行ない、従来の解釈を超える独創的な見解、いわゆる『支氏逍遥論』を発表した場所も、この白馬寺であった(何晏が『道徳二論』を著述したことは、『世説新語』文学篇に記載が見え、『道徳二論』のうち、『道論』は『列子』天瑞篇の張湛注に「何晏道論に曰く」として引用されている。また、支遁が洛陽の白馬寺で『支氏逍遥論』を発表したことも『世説新語』文学篇の本文ならびに梁の劉孝標の注に見える)。

ちなみに、いわゆる三張道教(五斗米道、天師道)の系師(最高の教団指導者)として漢中(陝西省)一帯に強大な勢力を保持していた張陵の孫の張魯が魏の曹操の軍門に降伏したのは、康僧鎧の『仏説無量寿経』の漢訳に先だつこと三十数年、後漢の献帝の建安二〇(二一五)年であり、今世紀の初め敦煌から出土した『老子想爾注』は、この張魯の系列の道教教団の魏晋時代における幹部教育用の講義録であったろうと推定される(敦煌出土の『老子想爾注』(スタイン編目六八二五号)は、上巻(「老子道経上」と題記)の第三章途中から第三七章に至る残巻で、『老子想爾注校牋』の著者・饒宗頤(じょうそうい)氏によれば、梁の陶弘景編

著の『真誥』握真輔第一の原注に見える系師(張魯)注の『老子内解』と同類のもので、張魯教団の『老子道徳経』を研読する課本の如きものであろうという)。

この敦煌出土の『老子想爾注』に関して特に我々の注目を引くのは、その中に用いられている思想語彙(哲学用語)に漢訳『仏説無量寿経』のそれと共通するものが多いという事実である。たとえば「道教」の語が両者に共通して見えているほか、「道徳」「道意」「天道」「大道」「信道」「学道」「得道」「大聖」「天神」「正法」「甘露」「無為」「自然」「清浄」「微妙」「修善」「至心」などの思想語彙も両者に共通して用いられており、しかも、そのほとんどは、中国古典語すなわち仏教伝来以前の中国伝統の古典学術文化の用語である(たとえば「道徳」「天道」「大道」「甘露」「無為」「自然」「微妙」などは、すべて『老子道徳経』の哲学用語。「大聖」は『荘子』。「天神」「清浄」「正法」は『淮南子』。「信道」「学道」は『論語』。「得道」は『孟子』。「修善」は漢の揚雄の『法言』に見える思想用語である)。とりわけ老荘道家の「道」の哲学の根本概念であり、二世紀以後の道教の宗教哲学の重要概念の一つである「自然」の語は、『老子想爾注』に一四回、『仏説無量寿経』に五六回も用いられており、両者の密接な哲学的もしくは古典学術的関連性が強く示唆されている。

7 「道教」と『仏説無量寿経』

上述のように、西暦三世紀の半ば、三国魏の時代に漢訳された『仏説無量寿経』には、同じく魏晋の時代にその成立が推定される敦煌出土の『老子想爾注』と共通する思想語彙が多く見られるが、そのうち特に我々の注目を引くのは、「道教」の語が両者に共通して見えていることである。『老子想爾注』に見える「道教」の語は、『老子』第一八章「智慧出でて大偽有り」の想爾注の文章、「真道蔵れて邪文出

づ。世間の常の偽伎は道教と称するも、皆な大偽にして用うべからずと為す。何をか邪文と謂うや。其の五経は半ば邪に入り、其の五経以外の衆書伝記は、尸人の作る所にして、悉く邪なるのみ」の中に、「五経の邪文」を重んずる「世間の常の偽伎」を呼ぶ言葉として用いられている。

そして、これと関連した「道教」の語の使用例は、『弘明集』巻一に載せる牟子の『理惑論』にも「孔子は五経を以て道教と為す」と見え、牟子の『理惑論』にいわゆる「五経の道教」を『老子想爾注』が「半ば邪に入る」として非難攻撃しているのは、さらに古く、先秦時代の墨家(墨子教団)の文献にその源流を辿ることができる。すなわち『墨子』非儒篇に、

強いて有命を執りて——運命決定論を固執して——以て説議するもの有りて曰く、寿夭貧富、安危治乱は、固より天命有りて損益すべからず、窮達と賞罰と幸否とには極め有り、人の知力は為むること能わず、と。(然れども)群吏これを信ずれば分職——それぞれの官吏に与えられた職務——を怠り、庶人これを信ずれば則ち事に従うことを怠る。吏治めざれば則ち乱れ、農事緩れば則ち貧し。貧しくして且つ乱るるは政に倍くの本なり。而るに儒者は以て道教と為す、是れ天下の人を賊する者なり。

とあるのがそれである。ここで墨子のいわゆる「儒者の道教」は、『仏説無量寿経』が漢訳され、『老子想爾注』の成立が推定される魏晋時代の正史『三国志』呉書の陸遜伝にも、陸遜(一八三—二四五)の上疏文の言葉として、「昔、光武(皇帝)中興して群俊畢く至れり。苟も以て道教を熙め隆にすべき者は、未だ必ずしも遠近とせず」とあり、さらにまたほぼ同時に書かれた『尚書』湯誥篇「恒有るの性に若いて克く厥の猷を綏んずれば、惟れ后たり」の孔氏伝(偽孔伝)にも「人に恒有るの性に順いて能く其の道教を安立すれば、則ち惟れ君たるの道なり」とあり、同じく『抱朴子』(外篇)詰鮑篇にも無政府主義者

の鮑敬言を難詰する抱朴子葛洪の言葉として、「是を以て聖人の作ること有り、命を受くること天よりし……君臣の道、是に於てか生ず。三〔皇〕五〔帝〕迭に興りて、道教遂に隆なり」などとある。

『仏説無量寿経』が漢訳された三世紀、魏晋の時代に、五経を根本経典とする「儒者の教」すなわち儒教が『墨子』非儒篇の書かれた先秦の古代と同じく「道教」とも呼ばれていたことは確定的である。『老子想爾注』にいわゆる「道教」とは、このような三国呉の陸遜の上疏文や魏晋時代の『尚書』孔氏伝(偽孔伝)、『抱朴子』詰鮑篇などに見えている「儒者の道教」を「半ば邪に入る」「世間の常の偽伎」として非難攻撃した言葉であり、その非難攻撃はさらに古く溯って、先秦時代の墨家の「非儒」すなわち「儒者の道教」に対する非難攻撃の延長線上に位置づけられるものであった。

天命説を固く執る墨子の当時の儒者たちのいわゆる「道教」を「天下の人を賊するもの」として非難攻撃する『墨子』の書はまた、その一方で墨家(墨子教団)の信奉する真正の「道教」を説明して次のように言っている。

> 天下の生くる所以の者は、先王の道教を以てなり。今、先王を誉むるは是れ天下の生くる所以を誉むるなり。誉むべくして誉めざるは、仁に非ざるなり。(耕柱篇)

すなわち右の文章によれば、墨家において「道教」というのは、もともと「先王の道の教」を意味する言葉であり、そのいわゆる「先王の道」とは、墨家の非難攻撃する「儒者の道教」すなわち儒教の古典『論語』学而篇に「礼の用は和を貴しと為す。先王の道は、斯れを美と為す」とある「先王の道」とも共通のものであった。墨家のいわゆる先王の道とは、具体的には『墨子』尚賢篇などに述べているように、「堯舜禹湯文武の道」であったが、墨家の批判する「儒者の道教」においても、「先王の道」とは具体的には『孟子』公孫丑篇などにいわゆる「堯舜の道」ないしは『論語』子張篇などいわゆる「文武

の道」であった。「道教」すなわち「先王の道の教」は、この点においても本来的には両者に共通のものであったことが確認される。

『墨子』において「先王の道の教」とは、その天志篇に「昔の三代の聖王・禹湯文武は、此れ天意に順いて賞を得し者なり」、「故に潔く粢盛酒醴(しせいしゅれい)を為して以て上帝鬼神を祭祀して福を天に求め祈らざるは莫(な)し」といい、同じく明鬼篇に、「古(いにし)えの聖王は、必ず鬼神を以て賢を賞して暴を罰すと為す」、「其の始めて国を建て都を営むの日、必ず国の正壇を択び、置(た)てて以て宗廟と為し、必ず木の脩茂なるものを択び、立てて以て叢社と為し、国の父兄子弟の慈孝貞良なる者を択びて以て祝宗と為す」というように、天が自らの意志を持ち、人の行為の「義」と「不義」とを判決して賞罰を加える「裁きの神」であることの信仰を固く持ち、在天の上帝鬼神を祭祀して万民の福利を祈禱し、「天下平(たいら)ぐ」(『墨子』尚賢篇(上))尚賢尚同の理想社会を実現することであった(魏晋以後の中華の民族宗教としての道教が強調する「天下太平」は、『墨子』のこの「天下平ぐ」に基づく)。要するに、上帝鬼神の明威を恐れ畏(かしこ)み、敬虔に祭祀祈禱することが、『墨子』のいわゆる「道教」すなわち「先王の道の教」の特質であったのである。

敦煌出土の『老子想爾注』が、建安二〇(二一五)年、魏の曹操の軍門に降伏した五斗米道(天師道)の道教教団の最高統率者・張魯の系列の魏晋時代における教団幹部教育用の講義録ではなかったかという推定については既に述べたが、この張魯の統率した五斗米道(天師道)の道教というのは、晋の葛洪の著述とされる『神仙伝』や道教経典『漢天師世家』などの記述によれば、張魯の祖父の張陵(張道陵)が後漢の順帝の漢安元(一四二)年、蜀(四川省)の鵠(鶴)鳴山の山上で天上の神仙世界から降臨した太上老君(神格化された哲人の老聃)に授与された「正一明威の道」の教に始まると伝えられる。

ところで、「正一明威の道」の「正一」というのは、上文でも既に述べたように『老子』(河上公章句

本)第三九章に「侯王は一を得て以て天下の正と為る」とあり、儒家の経典『周易』の繋辞下伝「吉凶とは貞しくて勝つものなり」の韓康伯の注に「貞とは正なり。一なり。『老子』に曰く、王侯は一を得て以て天下の貞(正)と為る」とあるが、「明威」というのは、同じく儒家の経典『尚書』の湯誥篇に「天道は善に福し淫に禍す」とあり、また「辜無きを上下の神祇に告げ……天命の明威を将う」とあるのなどに基づく。そして太上老君から「正一明威の道」の教を授与された張陵は、さらに「蜀の西城山に登って壇墠を築いて五帝を降す」(『漢天師世家』)という祭祀祈禱の事を行ない、この張陵の道教(天師道の教)を批判的に継承する四世紀、晋の葛洪の『抱朴子』にも、「黄白の術」すなわち「仙道の極」(金丹篇)とされた中国古代の錬金術に関して、「黄は金なり。白は銀なり。……変化は乃ち天地の自然、何為れど金銀の異物を以て作るべからざるを嫌わん」(黄白篇)といい、「凡そ黄白を作るには皆な太乙[の神]、玄女、老子の坐(祭壇)を立てて醮祭す」といっている(同上)。

醮祭とは、壇を設けて祝禱する道教の祭祀をいうが、上述の「正一明威」の思想概念の典拠、蜀の「西城山の壇墠」の記述ないし「黄白の術」における醮祭の実施などからも容易に知られるように、張陵を開祖とする天師道(五斗米道)の「道の教」(錬金術)も、その張陵の「道の教」を批判的に継承する葛洪の「抱朴錬丹」——朴を抱いて丹を錬る——の仙道としての「道の教」も、基本的には『墨子』にいわゆる「尭舜禹湯文武」の「先王の道」の教としての「道教」の延長線上に位置づけられるものであった。

8 『仏説無量寿経』の中の「道教」

既に述べたように、魏の康僧鎧によって漢訳された『仏説無量寿経』の中には、「道教」の語が四回

にわたって使用されている。すなわち、

(1)仏は……諸の漏を消除して衆の徳本を殖え、功徳を具足して、微妙なること量り難し。諸の仏国に遊んで普く道教を現ず。其の修行する所は清浄にして穢無し。（巻上、二六六頁、上段）

(2)仏言う、善い哉阿難よ、問える所は甚だ快なり。深き智慧を発し、真妙の弁才もて衆生を愍み念い、斯の慧義を問う。如来は無尽の大悲を以て三界を矜哀み、所以に出でて世に興り、光く道教を闡め、普く群萌をして真法の利を獲しむ。（巻上、二六六頁、下段）

(3)仏は阿難に語げたまう、無量寿仏は諸の声聞菩薩の大衆の為めに法を領ち宣ぶるの時、都悉く七宝の講堂に集会めて広く道教を宣べ、妙法を演べ暢めたまう。〔聴く者〕歓喜して、心に解し道を得ざるは莫し。（巻下、二七三頁、下段）

(4)仏は弥勒〔菩薩〕に告げたまう、……今我れ此の世に於て仏と作りて、経法を演説し、道教を宣べ布めて、諸の疑網を断ち、愛欲の本を抜き、衆悪の源を杜し、三界に遊歩して拘閡げらるる所無し。（巻下、二七五頁、中段）

右の(1)(2)(3)(4)における「道教」の語は、上述の『墨子』非儒篇にいわゆる「儒者の道教」――その延長線上に位置づけられる牟子の『理惑論』、『三国呉志』陸遜伝、『老子想爾注』、『抱朴子』詰鮑篇などに見える「道教」――、および同じく耕柱篇にいわゆる「天下の生くる所以」である「真正の道教」――その延長線上に位置づけられる張魯の天師道教団の「正一明威の道」の教としての「道教」――とどのような思想的もしくは思想史的関連を持つのであろうか。

第一に注目されるのは、非儒篇ないし『抱朴子』詰鮑篇にいわゆる道教すなわち「儒者の道教」と共通する思想的性格が指摘されることである。すなわち(1)の「普く道教を現ず」の主語は仏であり、(2)の

「光く道教を闡め……」の主語は如来、(3)の「広く道教を宣ぶ」の主語は無量寿仏、(4)の「道教を宣べ布む」の主語は(1)と同じく仏となっているが、これらの「仏」「如来」「無量寿仏」は儒教の孔子を呼ぶ言葉でもある「大聖」(『孔子家語』正論解)と同一視されており、その「大聖」である無量寿仏は、「慈恵ありて、博く施し、仁愛ありて兼ねて済う。信を履みて善を修め、違い諍う所無し。是を以て寿終りて福応じ、善道に昇ることを得、天上に上生し、茲の福楽を享く。善を積みし余慶(子孫に及ぶ幸福)ありて、今人と為るを得たり……」(『仏説無量寿経』巻上)という極めて儒教的性格を顕著に持つ偉大な聖人であった(文中の「慈恵」は『礼記』内則篇、「博施」は同じく祭義篇、「仁愛」は『論語』顔淵篇、「兼済」は『孟子』(『風俗通』十反篇に引く『孟子』)、「履信」は『周易』繋辞上伝、「修善」は『法言』修身篇、「積善余慶」は『周易』坤卦文言伝の語)。

第二に注目されるのは、張魯の天師道教団もしくはその教団と密接な関係を持つ『老子想爾注』の「天神を畏れる」「大道」の教(道教)と共通する思想的性格がまた顕著に指摘されることである。

たとえば、仏教の罪福報応の教義を説明するのに「其の前世、道徳を信ぜず、善本を修めず、今復た悪を為すに因りて、天神は剋く識し、其の名籍を別ち、寿終りて神逝けば、下りて悪道に入らしむ」(『仏説無量寿経』巻下)。「諸の善き鬼神、各去てて之を離れ、身は独り空しく立ちて復た依る所無く、重き殃譴を受く……」(『平等覚経』巻四)などと述べて、天師道教の「功過」の宗教思想を導入しているのがそれであり、また「天道」「大道」「学道」「信道」「得道」など、天師道教の教学用語と共通する思想語彙の多く用いられているのがそれである。特に道教の根本経典『道徳真経』の「清浄」(「清静」)の哲学にその源流を持ち、『老子想爾注』の中でも「道人は……精神の清浄なることを重んず」(第二六章)、「道気は根に帰り、愈当に清浄なるべし」(第一六章)などと重要な宗教思想概念として用いられている

「清浄」の語が、「国土清浄」(巻上)、「斎戒清浄」(巻下)、「清浄解脱三昧」(巻上)など全体として二四回も用いられていることが、そのことを明確に示している(中国思想史における「清浄」の語の初見は、『史記』始皇本紀二十八年の条に載せる「泰山刻石辞」の「貴賤は分明、男女は礼順……内外を昭らかに隔ち、清浄ならざるは廃し」であるが、この「清浄」の語は、『老子』第一五章「孰か能く濁りて以て之を静めて徐ろに清むや」ないし同じく第四五章「清静にして天下の正と為る」などの「清静」の語に基づく。なお、前漢武帝の建元二(前一三九)年に成立の確認される『淮南子』にも、上記『史記』始皇本紀の「清浄」の語を承けて、「道に達する者は清浄に反る」(原道篇)、「清浄の道と太浩の和とを得」(覧冥篇)、「清浄恬愉は人の性なり」(人間篇)などとある)。

第三に注目されるのは、この漢訳『仏説無量寿経』の中に四回も用いられている「道教」の語が、この漢訳経典に依拠して中国浄土教の教義を確立し、『浄土論註』の教義書を著述した北魏の曇鸞の嘗て師事しようとした(『続高僧伝』曇鸞伝)茅山道教の天師・陶弘景の編著『真誥』の中に見える「道教」の概念と近似した思想的性格を持つことである。

陶弘景は道教の天師であると共に、仏教の思想学術にも造詣深く、『梁書』本伝によれば、「嘗て夢に仏、其の菩提記を授け、名づけて勝力菩薩と為す。乃ち鄮県(浙江省)阿育王塔に詣りて自ら誓い、五大戒を受く」という熱烈な仏教の信奉者でもあり、従来の道士が、例えば南斉の顧歓のように仏教と道教とを対立的に論じて『夷夏論』を著述しているのとは異なり、両者を共に「大聖」の教として斉同的に捉え、「道経の上清上品は事、高真の業を極む。仏経の妙法蓮華〔経〕は理、一乗の教に会う。仙書『荘子』内篇は義、玄任の境を窮む。此の三道は以て万象を包括し幽明を体具するに足る」などとも述べている(『真誥』叙録)。その陶弘景はまた『真誥』闡幽微第二の「夫れ至忠至孝の人は、既に終ねば、皆な

書を受けて地下主者(冥界の管理責任者)と為り……授けらるるに大道を以てし、此れ従り漸く進みて仙官に補せらるるを得」に注して、「乃ち梢く道教を受くるを得るのみ」といい、さらに「義熙中(四〇五―四一八)に至りて、魯国の孔黙は道教を崇び信じ、……其の子の熙先は……大洞真経を見て説きて云う、之を誦すること万遍ならば則ち能く仙を得」などとも記している。

ここでいわゆる「至忠至孝」は、いうまでもなく儒教倫理の根本であり、「之を誦すること万遍」は、阿弥陀仏教の「称名念仏万遍」と同類の宗教思想である。陶弘景のいわゆる「道教」は、いうなれば、「道教としての儒教」と「道教としての仏教」を包摂し集大成する「大洞」「玉清」の道教であったが、漢訳『仏説無量寿経』の中の道教もまたそのような「儒教の大聖の教」と「仏教の大聖の教」とを折衷融合して、陶弘景の道教に先行する「天下の生くる所以」を示す「先王の道の教」としての道教であった。

9　道教と仏教

仏教が何故に中国においては道教とも呼ばれるのか。その主要な理由は、仏教における究極的な宗教の真理を意味する菩提(bodhi)の語が、中国の伝統的な老荘の古典哲学の根本概念「道」をその意訳語として用い、菩提(道)の教すなわち「道教」＝仏教の宣教者である桑門もしくは沙門(śramaṇa)が、同じく老荘の古典哲学の用語「道人」(得道者)をその意訳語としていることであった。そして、そのことを有力に裏づけるかのように、四―一〇世紀、南北朝・隋唐時代の中国においては、インド伝来の仏教を学ぶことも、中華の民族宗教・道教を学ぶことも、同じく「学道」――「道を学ぶ」――と呼ばれている。例えば、漢訳『仏説無量寿経』に「世の非常を悟り、山に入りて道を学ぶ」、『臨済録』に「真に

道を学ぶの人は、幷びに仏を取らず」、また『真誥』に「増城の山中に入りて道を学ぶ」、「道を学びて仙を得たり」などとあるのがそれである。

仏教が中国において道教とも呼ばれ、仏教を学び修めることが道教を学び修めることと同じく「道を学ぶ」(「学道」)と呼ばれていることなどの必然的な帰結として、仏教の教義思想も道教の教義思想に大きな影響を与え、逆にまた道教の教義思想も仏教の教義思想にさまざまな影響を与えることになる。いまその教義思想面における相互影響の顕著なものを列挙すれば、先ず仏教の道教に与えた影響としては、第一に三世輪廻の思想信仰、第二に衆生済度——道教の経典にいわゆる「度人」——の教説、第三に死者供養の教義などが挙げられよう。また道教の仏教に与えた影響としては、第一に神仏の習合——インドの仏陀を中国固有の天神もしくは神仙と同一視する思想信仰、第二に仏性論における有情(うじょう)の存在(一切衆生)のみならず無情の存在(草木土石)をも包摂する成仏の可能性の拡大解釈、第三に因果応報説における業報の主体の「人」(個人)から「家」(家族制)への転換、いわゆる「親の因果が子にめぐる」式の家族単位の「報応」解釈である(「報応」の語は、道教の「功過」の語と関連して『漢書』刑法志に初見)。以下そのそれぞれについて中国宗教思想史研究の視座から簡単に説明する。

10　仏教の道教に与えた影響

(1)道教と三世輪廻の思想信仰。インドの仏教が中国に伝来した当初、伝統的な学識教養を持つこの国の支配層の人々(「王侯大人」)が、その異国の宗教の教義に関して最も驚いたのは、一切万物がそれ自体の存在性を持たないとする「空(くう)」(「自性空」)の思想、および人間存在をこの現世だけでなく前世および来世と連続的に考える「三世」の思想、ないし現世における「業」の善悪によってその「報」としての

来世の在り方――人・天・地獄・餓鬼・畜生の「五道」もしくはその五道に修羅を加えた「六道」の冥途の境涯――が規定されると説く輪廻の思想であったという(晋の袁宏『後漢紀』巻一〇)。しかし、この三世輪廻のインド仏教の宗教哲学は、やがて六世紀の前半、道教の天師(教団の最高指導者)陶弘景によってその教義書『真誥』の中に積極的に採り入れられ、上記『真誥』闡幽微第二「原注」には次のような記述が載せられている。

天地間の事理は乃ち限るに胸臆を以てして之を尋ぬべからず。此の幽と顕との中、都べて三部有り。皆、相関するの類なり。上は則ち仙、中は則ち人、下は則ち鬼。人の善なる者は仙と為るを得、仙の謫ある者は更に人と為る。人の悪なる者は更に鬼と為り、鬼の福ある者は復た人と為る。鬼は人に法り、人は仙に法り、循環往来し、類に触れて相同じ。是れ隠と顕との小小の隔たりのみ。

この陶弘景は同じく『真誥』叙録の記述によれば、「道経の上清上品〔の妙経〕は、事、高真の業を極む。仏経の『妙法蓮華〔経〕』は、理、一乗の致に会い、『荘子』内篇は、義、玄任の境を窮む。この三つの道は、以て万象を包括し、幽明を体具するに足る」などと説く〝法華〟の仏教哲学の熱烈な讃仰者であり、上に引用した文章の「人の善なる者は仙と為るを得、仙の謫ある者は、更に人と為る。人の悪なる者は更に鬼と為り、鬼の福ある者は復た人と為る。……循環往来し、類に触れて相同じ」という思想表現には、明確に仏教の三世輪廻の宗教哲学の影響が看取される。

(2)道教と衆生済度(度人)の教説。インドから中国に伝来した仏教は、その当初はみずからの教を「真道」――反俗の宗教――と称して、中華の民族宗教・道教と同じく「俗を超える」宗教の立場を強調し、儒教の説く政治倫理の「道の教」を「俗道」として批判し攻撃した。しかし、その仏教もやがて伝統的な儒教が支配的勢力を持つ中国社会に多数の信者を獲得し、僧尼や寺院の数も大量に増え、宗教として

安定した社会基盤を確立するようになると、それまで反俗の真道として道教との同類性を主張してきた仏教は、みずからの教を「真道」よりも次元の高い「聖道」として強調するようになる。『荘子』に説く反俗全真の超越者「真人」が、小乗仏教の解脱者、阿羅漢(arhat)の意訳語として用いられ、『荘子』に載せる「真人」がまた、「世のひと(天下を)乱めんことを靳むるも、孰ぞ弊弊焉として天下をおさむることを以て事と為さんや」などという独善高踏の非政治的人格として特徴づけられていることなどから、道教を自利のみを計って利他(衆生済度)を努めない小乗低級の宗教であるとして非難攻撃し、仏教はこのような道教とは異なり、「兼ねて天下を済う」「聖人の大道」を説く儒教の大乗的な立場と基本的に一致するものであることを強調するに至った。一方また、この非難攻撃に対処するため、道教もその根本経典『道徳真経』(『老子』第二七章)の「聖人は常に善く物を救う、故に物を棄つるなし」、同じく『南華真経』(『荘子』応帝王篇、天道篇)の「聖人の治むるや外を治めんや」、「聖人の心、以て天下を畜(養)う」などを典拠として引用しながら、道教もまた本来的には兼済利他を志向する「聖道」の教であることを強調すると共に、「度人」、「救苦」などの語を経典名に用いた道教経典を大量に製作することになる。ちなみに「度人」とは中国仏教の教義用語「衆生済度」を二字の熟語としたものであり、「救苦」もまた同じく中国仏教の教義用語「救済苦海」を二字の熟語につづめたものにほかならない。

現行本『道蔵』(道教の一切経。明の英宗の正統十年に刊行されたので一般に『正統道蔵』と呼ばれる)の開巻冒頭に置かれている『元始無量度人経』や、それにつづく『救苦経』、『業報因縁経』などの経典名に用いられている「無量度人」、「救苦」、「業報因縁」などの道経用語が、仏教の衆生済度の教説の影響を強く受けたものであることはいうまでもないが、これらの仏教的色調の濃厚な道教経典類が、三洞四輔・五千余巻から成る大部の『道蔵』全体の冒頭に置かれて最重要視されている事実の根底にも

「一生補処」を説き、「菩薩行」を強調する「衆生済度」の教としての大乗仏教の影響が顕著に指摘される。

(3)道教と死者供養の教義。道教は本来、「天長地久」(『老子』第七章の語)すなわち天地大自然の悠久永遠に憧憬する「長生久視の道」(『老子』第五九章の語)の体得を究竟的な理想とし、その教説は儒教の聖人孔丘の「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」(『論語』先進篇)と同じく、あくまで「生きる」こと、ないしは「長く生きる」ことに最重点を置く。しかし、現実には魏晋の時代における天師道教の誠実な信奉者・王羲之(三〇七?―三六五?)も言うように、「始め有れば卒りあるは、古よりして然り」(『法書要録』)、その時至らば、「(死は)智力を以て救うべからず」(同上)であり、儒教の経典『礼記』祭義篇にも言うように、「衆生は必ず死す」であるから、人間存在の宿命的必然――人間がこの世に生まれてきたことの絶対的な帰結――ともいうべき「死」に対して、道教は何らかの肯定的な方向での対応対決(教義への組み込み)を迫られることになる。いわゆる「不死昇天」もしくは「羽化登仙」、さらには「尸解仙」の思想信仰もまた道教のこのような生物の宿命的必然――「死」に対する宥和もしくは調停の苦肉の対策の一種と見ることができよう。何となれば、「不死昇天」、「羽化登仙」といっても、この現実の人間世界における肉体的な生命の終焉――死の事実――は否定すべくもなく、そのいわゆる「尸解仙」に至っては、明らかに「尸解」すなわち肉体的生命の消滅を修道者が神仙世界に入ることの必須条件としているからである。

道教におけるこのような宥和的(糊塗的)苦肉の調停策に対して、インド伝来の仏教は、明確な死者死霊の信仰と宗教哲学とを持っていた。いわゆる「生者必滅」と「唯識の不滅」、死者供養の教義儀礼などがそれである。そして、仏教のこのような死者死霊の信仰ないし宗教哲学を大胆に且つ積極的に道教

(茅山の上清派道教)の中に採り入れたのは、上述の仏教における三世輪廻の思想信仰の道教への積極的な導入者であり、また〝法華〟の宗教哲学の熱烈な讃仰者でもあった六世紀の道教の天師・陶弘景であった。

> 蕭邈(超俗高尚)の才有り、衆に絶る望(声望)有りて、其の浩然(の度量)を養い、栄貴を営まざる者は、既に終(死)ねば、三官の書を受けて善爽の鬼(死者の中の清善なるもの)と為り、四百年にして乃ち地下主者と為るを得、此より以て進みて、三百年を以て一階と為す。(『真誥』闡幽微第二)

というのは、道教の天師・陶弘景が、仏教の冥途・冥界の思想信仰をその教義・神学の中に大幅に採り入れ、生前の善業が死後の善報を生み、死後の世界においても因果応報の真理が厳然として作動することを具体的に説いた文章である。そして、このような死者死霊の世界を生存者の供養の功徳と結びつけ、道教における死者供養の実態を如実に示しているのは、陶弘景の逝去(五三六)に後れること四〇年、北斉の後主の武平七(五七六)年に作製された「孟阿妃造像記」(東京国立博物館所蔵拓本)の次の記述である。

> 清信の弟子・孟阿妃は、敬んで忘(亡)夫の朱元洪、及び息子の敖、息子の推、息の白石、息の康奴、息女の夏姫らの為めに、敬んで老君像一区(軀)を造り、今、成就するを得たり。願わくは、亡者たちの共に三塗を離れ、永く八難を超え、天堂に上昇して、道君に侍為らんことを……。

我々は文中の「三塗」、「八難」、「天堂」などの用語によって、この当時の道教の死者供養の形式内容が全く仏教のそれを継承するものであることを確認しうるであろう。

11　道教の仏教に与えた影響

(1)神仏の習合。晋の袁宏の『後漢紀』明帝の永平一三(七〇)年の条に、当時インド西域から中国に伝

来した仏教について、次のような解説の文章を載せている。

浮屠は仏なり。西域天竺に仏の道有り……其の教は、修善と慈心を以て主と為し、殺生せず、専ら清浄を務む。其の精なる者を号びて沙門と為う。沙門とは、漢(中国)に息心と言う。蓋し意を息め欲を去てて無為に帰するなり。

右の文中の「仏の道」の「道」、「慈心」の「慈」、「殺生」、「清浄」、「欲を去つ」、「無為」などは、いずれも仏教が中国に伝来する以前の伝統的な古典学術——特に老荘の「無為自然の道」の哲学——の用語であるが(「慈」は『老子』第六七章、「殺生」は『荘子』大宗師篇、「清浄」は『淮南子』人間篇、「欲を去つ」は『荘子』山木篇のそれぞれの語)、インドの仏教を中国の土着思想を基盤にして理解し受容しようとしたことが、言語を媒介として知られる。そして、このことと密接に連関して我々の注目を引くのは、明帝が「金人(金銅製の仏像)の長大にして項に日月の光(明)を有つもの」の夢を見て、群臣に質問したところ、臣下の一人が、「西方に神有り、其の名を仏と曰う」と答えたという、上掲の文章につづく『後漢紀』の記述である。つまり、ここでは、インドの仏陀(Buddha)は、中国固有の天神と重ね合せて理解されているわけであるが、天神と習合して受容されたインドの仏陀に対しては、必然的に中国固有の天神と同じく、祠堂を造営し、斎戒して祭祀を行ない、誓願し祈禱するということになる。中国での公認された仏教信者第一号ともいうべき明帝の異母弟・楚王英の仏教信仰に関して、范曄の『後漢書』楚王英伝に、

楚王は晩節さらに黄老の学を喜み、浮屠の斎戒祭祀を為う。……黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚び、絜(潔)斎すること三月、神と誓いを為す。

と記述されているのが、その明確な例証である。すでに本稿第二章の「1 神と仏」の項で述べたよう

に、この楚王英の仏教信仰における神仏の習合は、後漢の桓帝が宮中の濯竜宮で行なったという「浮図老子の祠」に引き継がれ(『後漢書』桓帝紀「論」)、三世紀の半ば、当時における道教の天神信仰の一大センターであった洛陽の地で漢訳された『仏説無量寿経』のなかに、神仏習合の顕著な痕跡を数多く留めることになる。それ以後の中国宗教思想史における仏教と道教ないし土着習俗的な天神信仰との折衷習合の現象をも含めて、詳細は、上記「神と仏」の項の具体的な記述を参照。

(2)中国仏教の仏性論における有情の存在(一切衆生)のみならず、無情の存在(草木土石)をも包摂する成仏の可能性の拡大解釈。インド仏教の仏性論においては、たとえば『大般涅槃経』迦葉菩薩品に、「一切衆生は悉く仏性有り」といい、また「仏性に非ざる者とは、いわゆる一切の牆壁瓦石、無情の物なり。是くの如き等の無情の物を離るる、是れを仏性と名づく」というように、成仏の可能性を持つものは、「一切衆生」すなわち有情の生物のみに限られ、牆壁(土塀)や瓦や石などの無情の物には仏性がないとされている。しかし、中国においては、道教の宗教哲学書『南華真経』(『荘子』)知北遊篇に、既に早く「道は在らざる所無し」――「道」すなわち根源的な真理は、あらゆる物に宿っている――とあり、あらゆる物に宿っているから、「稊稗に在り、……瓦礫に在り」――「稊稗」すなわち「ひえ草」の植物にも、「瓦礫」すなわち瓦や礫の無機物にも根源的な真理が宿っていると説かれている。

ところで、この根源的な真理を意味する『南華真経』の「道」の語は、既に述べたごとく梵語のbodhi(菩提)の意訳語としても用いられており、菩提の語はまた解脱・成仏の可能性を意味する「仏性」の語とも意味的に近接した思想概念であるから、今、上引『南華真経』の「道は在らざる所無し」の「道」の語にその「仏性」の語を代置すれば、「仏性は在らざる所無く、稊稗に在り、瓦礫に在り」もしくは「牆壁に在り、瓦石に在り」となって、インド仏教では仏性が無いとされる「牆壁や瓦石」もし

くは「稊稗や瓦礫」などの「無情の物」にも仏性が有るということになる。

事実、八世紀、唐の時代の中国仏教学の巨匠で天台宗第九祖とされる荊渓湛然(七一一―七八二)は、その著作『金剛錍』(『金錍論』)において、『南華真経』のいわゆる「道は在らざる所無し」の斉物の哲学をふまえ、『涅槃経』の「一切衆生、悉皆成仏」の教義に対して画期的な新解釈を加えている。すなわち『涅槃経』の教義においては、成仏できるものは「衆生」のみに限られ、「一切の牆壁瓦石無情の物」は「仏性に非ず」とされているが、同じ『涅槃経』(迦葉菩薩品)の中にはまた、「衆生の仏性は猶お虚空の如し、内に非ず、外に非ず、外に非ず……」の記述が見え、仏性を虚空(大気中の空気)に譬えている。そして虚空とは「内に非ず、外に非ず」、「一切処に有り」――『南華真経』にいわゆる「道は在らざる所無し」――であるから、「有情の物」と「無情の物」とを区別し、分け隔てする筈はなく、したがって「無情の物」にも悉く仏性は有るのであり、「安ぞ牆壁瓦石等を棄てんや」すなわち牆壁瓦石等にも仏性は有るということになる、というのが湛然の論旨の大略である。

有情の一切衆生だけでなく無情の牆壁瓦石もまた成仏できるという仏教教義が、中華の民族宗教である道教の「道」の宗教哲学をふまえ、極めて中国的な性格を顕著に持つ仏教思想となっていることは、この荊渓湛然にすぐ続く中国曹洞禅の開祖、洞山良价(八〇七―八六九)が、「如何が是れ仏」と問われて「麻三斤」と答え、同じ問いに唐末五代の雲門禅の開祖、雲門文偃(?―九四九)がまた「乾屎橛」と答え(「屎」は『南華真経』知北遊篇に「道は屎溺――大小便――に在り」とある)、さらに一二世紀、臨済禅の巨匠で『碧巌録』の著者として知られる圜悟克勤(一〇六三―一一三五)もまた「牆壁瓦礫が仏法を説く」などといっている。「牆壁瓦礫」の無情の物にも仏性を肯定してゆく「道は在らざる所無き」仏教の哲学思想は、インド仏教学とは異なる中国仏教学の中国的特徴を典型的に示すものと見てよいで

あろうが、そこにも我々は道教の宗教哲学書『南華真経』の「道」の哲学を如実に看取することができるであろう。

(3)「家」(家族制)を基盤とする因果応報の思想。インド仏教における因果応報の思想は、あくまで個人の業(因)に対して報(果)が必然的な対応を持つとするものであったが、中国の仏教学において、そのことを初めて明確に指摘しているのは、四世紀、東晋の郗超である。彼はその著述『奉法要』(『弘明集』巻一三)の中で漢訳仏典『泥洹経』の「父、不善を作すも子代りて受けず、子、不善を作すも父亦た受けず。善は自ら福を獲、悪は自ら殃を受く」を引用しながら、仏教の因果応報説があくまで個人を対象とすることを強調し、当時一般に行なわれていた「疊(罪)身に当らずして、殃(禍)親属に延ぶ」とする考え方、すなわち「家」を単位とする因果応報の教説——親の悪業が子に報い、祖先の悪業が子孫に報いるとする考え方——を誤りであると批判している。

ところで郗超の批判する「殃(禍)親属に延ぶ」因果応報の考え方の源流を為すものは、儒教の経典『易経』坤卦文言伝の「積善の家には余慶有り、積不善の家には余殃有り」であり、これを承けた南北朝期の道教経典にも「殃は七祖に及ぶ」、「福は子孫に流る」などの成句で結ぶ誓願の言葉が多く載せられている。そして一方また漢訳仏教経典においても、たとえば、『仏説無量寿経』の「世間の帝王、人中の独尊は、皆宿世の積徳に由りて致す所なり。積善の余慶、今、人と為るを得て乃ち王家に生まれ、自然に尊貴なり」などのように『易経』の「積善余慶」の語を漢訳に用いており、さらにまた洛陽龍門の古陽洞にある北魏・景明三(五〇二)年製作の「恵感造像記」(『龍門石刻録』所収)「亡き父母の為めに敬んで弥勒像一区(軀)を造る。願わくば……父母眷属は三塗と永く乖れ、福は鍾まりて競い集い、三有(三界)の群生は咸く此の願を同にせられんことを」のように、道教の「福は七祖に及ぶ」の願文と全

く共通する「家」単位の因果応報思想も確認される。

郗超はこのような「家」単位の中国的(道教的)応報説を誤りであるとして批判し是正するのであるが、彼の批判と是正の努力にもかかわらず、中国の宗教思想史の全体を通じて主流的地位を占めるのは、依然として儒教の聖典『易経』ないしそれを継承する南北朝期の道教経典に説く「家」単位の祖先から子孫に及ぶ善悪禍福の応報説であった。そして、このような中国仏教における「殃、親属に延ぶ」とする「家」単位の因果応報の考え方が、やがてわが日本国にも伝えられて、「親の因果が子にめぐる」の俚諺を生み、人生の薄幸災禍を父祖の因業の報いとする考え方が、現在に至るまで特に庶民社会に広く根づくに至っている。

12　道教と『雲笈七籤』

インド伝来の仏教に対して中国固有の宗教を意味する道教の語が、中国の思想史においてその用法を確定し定着させるのは、五世紀の半ば頃、南朝においては劉宋の時代、北朝においては北魏の時代であるが、その後の中国社会において仏教と競合する二大宗教としての道教が、その教理と儀礼、神学もしくは宗教哲学をいちおう完成させ、経典論書のたぐいを整備し、教団組織を拡充して、いわゆる唐代道教の黄金時代を迎え、皇帝貴戚以下、官僚政治家、学者知識人、一般民衆に及ぶ広汎な層の信奉者、護持者を獲得するに至ることは、この時期の一般歴史書、思想、文学、芸術などの諸文献が具体的に記載している通りである。そして一一世紀の初め、熱烈な道教の信奉者であった北宋の皇帝真宗(在位九九七―一〇二二)の勅撰に成る『雲笈七籤』一二〇巻――現行の道蔵本『雲笈七籤』は一二二巻となっているが、これは巻八九と巻九二が同文であるなど内容に乱れを生じたための誤り――こそ、このように

して極盛完備の黄金時代を迎えた宗教としての道教のすべてを、その神学教理もしくは思想哲学を主軸として整理し体系化したものであった。この書は宗教としての道教が、その全盛時代にみずからをどのような宗教として理解し、自覚し、解釈し、規定しているかを最も如実に示すもの、換言すれば、道教とは何かの問いに対して最もまとまった形で、最も適切に答えている第一義的な文献資料と見ることができよう。

『雲笈七籤』の内容的な特徴は、先ず道教とは何たるかの問題を主としてその経典類とくに神学教理書に依拠して明らかにしていこうとする点にある。仏教の何たるかを仏典によって、もしくはキリスト教の何たるかを聖書によって明らかにしようとする立場と共通する。全一二〇巻の冒頭第一巻に道教の宗教哲学の根本概念である「道」とは何かを考えるための基礎文献資料を列挙し、ついで第二巻以下に道教の神学教理の基本的な概念、各種経典の成立の歴史とそれの整理分類の原則、歴代の天師すなわち教団の最高指導者たちの伝記などに関する解説資料を整然と排列し、第六巻から第二〇巻までに代表的な道教の神学教理書約六〇種の解題もしくは本文を収載しているのが、何よりも良くその立場を示すであろう。その第二一巻から終りの第一二〇巻に至る一〇〇巻の内容は、六世紀に北周で編纂された道教教理百科全書『無上秘要』一〇〇巻のそれとあらまし対応し、引用経典も古い時代のものは『無上秘要』のそれをほとんどそのまま引き継いでいるが、『無上秘要』の編纂が儀礼儀式に重点を置いて金丹部門に粗略であるのに対し、『雲笈七籤』のそれは『周易参同契』、『抱朴子』内篇などを基底におく金丹部門にも力を注ぎ、全般的に道教の神学教理ないし思想哲学に関心の重点を置いている。

この『雲笈七籤』一二〇巻の記述内容によって道教とは何かの問題を検討考察する時、第一に注目されることは、漢訳仏典もしくは中国仏教の用語、いわゆる仏教漢語が各所に多く用いられていること、

また仏教漢語を根底において支える仏教的な思想哲学もしくは思考方法などが少なからず持ちこまれてきていることである。そのことが特に目立つのは道教の神学教理をまとめて解説している巻八七から巻九五に至る「諸真要略」ないし「仙籍語論要記」の部門であるが、ここでは六朝時代の前半期、みずからを道教とも呼ぶことのあった漢訳の中国仏教が、道教とも呼ばれることのある同類性の故にそれほどの抵抗感も違和感もなく、中国固有の宗教であることを強調する道教の中に全面的に採りこまれるに至っている。かつて仏教を「夷」の宗教として非難攻撃した南斉の顧歓の『夷夏論』などのような排外的態度は、ここでは全く影をひそめており、仏教は漢訳されれば、もはや中国人の宗教ではないかとされて、中国の伝統の宗教を代表する道教の中に完全に組みこまれた形となっている。『雲笈七籤』における道教は、漢訳の中国仏教を今や再び道教として理解し、中国人の宗教として受け容れているといっても過言ではない。

第二に注目されることは、漢代以後の儒家の学問ないしは儒教思想のうち、特に『易』と『春秋』の儒学、天神地祇人鬼の祭祀を中心とする『儀礼』『周礼』『礼記』のいわゆる三礼の学、また天人相関の儒家哲学、それと密接に関連する上帝鬼神ないしは災異祥瑞の思想信仰などが、『雲笈七籤』の記述する道教の神学教理もしくは思想哲学の根幹部分に重要な位置を占めて豊富に導入されていることである。このうち天神地祇人鬼の祭祀、天人相関、災異祥瑞の思想信仰などは『墨子』の「明鬼」ないし「天志」の宗教哲学とも密接な関連をもち、むしろ漢代の儒家儒学が天人感応学説、皇帝権力の神聖性の弁証の問題などとも関連して、『墨子』の上帝鬼神の宗教哲学を全面的に採り入れたものと見なされるが、そのことは暫く置き、神学教理の基礎理論としては『易』もしくは『易緯』の哲学を導入しているものが最も多く、巻九三に載せる『陰陽五行論』を始めとして「陰陽二気」(巻七二)、「陰陽の数」(巻一四)、

「陰陽の和気」(巻五)、「陰陽の書」(巻一〇〇)など陰陽の文字を含む字句表現が全体で二百回近くも見えていること、また「八卦の神を八威と曰う」(巻一一)、「太一君に八使者有り、八卦神なり」(巻一八)、「五蔵に八卦大神あり」(巻一二)、「八卦天神は下人間に遊ぶ」(巻一八)など「八卦」の語が数十回にわたって用いられており、さらに『九宮紫房図』(巻八〇)、「九宮真人」(巻五〇)、「九宮八卦六甲」(巻三)、「八卦に太一を合して九宮と為す」(巻一二)、「九宮中に九神あり」(巻三〇)など『易緯』に基づく「九宮」の語が約六〇回にわたって用いられていることなどが、このことを最もよく示す。また祭祀、祝禱、誓盟など宗教儀礼に関しては、三礼のうち『礼記』、『周礼』をふまえた記述が各所に見られ、「『礼記』に云う、骨肉は化して土と為り、魂気は天に帰る」(巻八六)、「古人は祭るに多く太牢を用う」(巻七九)、「皇天上帝は北辰の中央星、是れなり」(巻一八)、『黄帝明堂図』(巻一〇〇)などの記述と共に『礼記』月令篇によって道教の諸種の養生術を月ごとに整理した『摂生月令』(巻三六)や『周礼』の天神地祇の祭祀儀礼をふまえた道教の「朝礼」(巻四一)、「朝真儀」(巻四五)などの宗教儀礼が注目される。

儒家もしくは儒教の「先王の道教」は、上述のように先秦時代の墨子教団によって「天下の人を賊するもの」などと厳しく批判され、また漢魏の時代の天師道教団によって「邪であり偽である」などと激しく非難攻撃されているが、一一世紀、北宋初期の『雲笈七籤』においては、前記道教としての仏教と同じく、その教が聖教であり聖道であるとして積極的に肯定され、宗教としての道教の神学教理の根幹部分に大きく導入されるに至っている。そして、この事実は『雲笈七籤』において初めて見られるものではなく、それを溯ること約四五〇年、六世紀、北周時代に成立した上記の『無上秘要』においても同じく確認され、さらに半世紀を溯る梁の時代に成立した陶弘景編著の『真誥』においても同様である。儒家もしくは儒教の「先王の道教」は、いわゆる宗教としての道教の神学教理が本格的に整備され始め

る四世紀、西晋の末期、葛洪の『抱朴子』の頃から既に儒道二教折衷の形で大きく導入されてきていると見てよいであろう。ちなみに儒家の『易』の哲学が道家の『老子』の哲学と折衷されるに至るのは、仏教が中国に伝来する以前の秦漢の時代からである(『淮南子』がその代表的文献)。

第三に注目されるのは、中国の古代思想史で儒家の道教を批判しつつ、みずからの道教の正統性を強調している墨子ないしは墨子教団が、いわゆる宗教としての道教の道術の実践者として、『雲笈七籤』の収載する六朝期の道教の神学教理書の中に記載されていることである。たとえば、「金丹を服して終りを告ぐる者」(巻八四に引く『真誥』の文章)として墨翟子の名が挙げられているのがそれであり、服気すなわち呼吸調整の道術として「墨子閉気行気法」(巻五九)が、また道士の周義山——巻一〇六にその伝記「紫陽真人周君内伝」を載せる——が鳥鼠山に登って墨翟子から『紫度炎光内視図中経』を授けられたなどと記載されているのがそれである。墨子ないしは墨子教団が六朝期の道教の神学教理書の中で宗教としての道教と結びつけられるのは、彼らが、中国古代の伝説的な皇帝、夏王朝の禹王を、山河を跋渉して困苦し、治水工事を成功させて天下万民の苦しみを救った大聖として尊び、その禹王がまた六朝期に成立した道教の経典『霊宝五符序』の中で「真人から長生の道を口訣され……天宮の宝書を集め……霊方を服して以て景(影)を匿した」神仙とされていることと密接な関連を持つが、六朝以後のいわゆる宗教としての道教が同じく道教と呼ばれた名辞の共通性の故に墨子ないしは墨子教団の「先王の道教」を神仙的に道術化して、その神学教理の中に組みこんでいる点は、量的にはかなり劣るが道教としての仏教もしくは道教としての儒教と一致する。

第四に注目されるのは、この墨子ないしは墨子教団と同じく儒家の先王の道教を批判して「世間の常の偽伎は道教と称するも、皆大偽にして用うべからずと為す」などといっている漢魏の天師道教団の

「真道」の教としての道教が『雲笈七籤』における道教の全体的な基盤もしくは底辺部を形成していることである。すなわちこの真道の教としての道教は、『老子想爾注』に「一とは道なり……一は形を散じて気と為り、形を聚めて太上老君と為る。今、道誡を布いて人を教う」とあるように、太上老君の道誡すなわち神格化された哲人老子の道教的な教誡が、その中心をなしているが、この太上老君の道誡がその中心をなしている道教経典は、『道教宗源』「凡例」(『道蔵』正一部収載)にも「洞神部は則ち十方の道師たる太上老君の出だす所なり」というように、「三洞」すなわち洞神、洞玄、洞真のうち洞神部の経典群であり、道教経典の中では成立の時期が最も早く、従ってまた道教の神学教理全体の中でも基底的な、もしくは底辺部的な位置を占める。

以上を要するに、『雲笈七籤』における道教は、古く道教とも呼ばれることのあった儒教や中国仏教、また道教としてのみずからを積極的に主張した墨子教団や天師道教団の教をそれぞれの内部に組みこんでおり、儒教や中国仏教を、かつての墨子教団や天師道教団もしくは南斉の顧歓『夷夏論』などのように対立的に捉え、攻撃批判し排除する立場をとっていない。『雲笈七籤』における道教とは、中国の古代中世思想史において、みずからを道教と呼び、ないしは道教とも呼ばれたことのあるすべての宗教的思想信仰ないし呪術道術を天師道を基底として整理総合し、その後の教理儀礼的展開をも幅広く包括して集大成した複合の宗教であると結論することができよう。

13　道教文献の整理と分類

『雲笈七籤』は漢魏の時代から唐五代宋初にわたって、右のごとく集大成されて成立した道教の文献のすべてを三洞三十六部、四輔に分類している。この分類は唐代前半期の道教教理書『道門経法相承次

序』や『道教義枢』などの記述をそのまま継承するものであり、このうち三洞のみの分類は、さらに古く五世紀、劉宋の道士陸修静(四〇六―四七七)の頃までは確実に溯りうるであろうが、三洞とは上記のように洞真、洞玄、洞神をいう。

洞真部の道教経典は、『雲笈七籤』巻六に引く隋唐初に成立の『業報因縁経』に、「元始天尊は亦た天宝君とも名づけ、洞真経十二部を説く」とあり、道教三尊――太上老君、太上道君、元始天尊――のうち出現が最も遅く、六世紀半ば以後と推定される元始天尊――「天尊」の語は漢訳仏典から始まる――の教誡を経典化したものであるが、この洞真部経典群の内容的な特色は、その代表的な経典『元始無量度人経』や『无上内秘真蔵経』などが最も良く示しているように、用語と思想とに仏教的な色彩の濃厚なことである。もちろん経典内容の基底部をなすものは、祝禱、禁呪、符醮(ふしょう)などの天師道教団的な呪術宗教、いわゆる「鬼道」であり、儒教の「神道」の易学や祭礼の宗教哲学、また老荘道家の「玄」と「真」と「元気」の哲学、いわゆる「真道」の神学教理もまたその主要な部分を占めるが、これらの神学教理が仏教の思想哲学と結びつけられ折衷されて、しばしば聖道の教もしくは聖教、聖学とよばれているところに、この経典群の大きな特徴が見られる。

つぎに洞玄部の経典群は、漢魏の頃から曹丕(そうひ)の『典論』などに名剣宝刀をよぶ言葉として見え始める「霊宝」の二字と結びつけた「洞玄霊宝」の四字を経典名の中に含むことが多く、『雲笈七籤』では『玉緯』――唐の玄宗の開元年間に作られた道教の経典目録――を引いて「洞玄は是れ霊宝君の出だす所」といい、上引の『道教宗源』「凡例」では「洞玄部は則ち三界の医王である太上道君の出だす所」という。太上道君というのは、哲人老子の説いた「道(タオ)」の根源的な真理を神格化して四世紀、東晋時代から文献に見え始める道教の最高神、いわゆる「三尊」の一人であるが、この太上道君の教誡が経典化

されて洞玄部もしくは洞玄靈宝の経典群が成立する。そして、この部に所属する経典群は、たとえば、『黄庭経』、『自然九天生神章経』、『運度小劫経』などが代表しているように、その神学教理が『老子』と『易』ないし『易緯』の哲学思想を根幹としており、仏教の用語や思想の影響が洞真部の経典群ほど多くない。なお、六世紀、北周の道安『二教論』によれば、洞玄部の経典は、『抱朴子』の著者、西晋の葛洪の従祖にあたる葛玄(仙公)から肇まるという。その真偽は暫く置くとして、葛氏一族が道教の洞玄靈宝の教説と密接な関連を持つことは否定できないであろう。

洞神部の経典群は既に述べたように、哲人としての老子を神格化した太上老君の教誡を経典化したものといわれ、三洞の中では成立の時期が最も早い。洞神部の道教経典である『正一法文天師教戒科経』によれば、太上老君は後漢の順帝の漢安元(一四二)年、蜀の臨邛(邛)の赤石城で正一盟威の道を「正一法文天師」すなわち張道陵に授けたといい、同じく『北斗本命長生妙経』によれば、太上老君はさらに後漢の桓帝の永寿元(一五五)年、蜀都に下降して天師の張道陵に『北斗延生妙経』を授与したという。『北斗延生妙経』は、『雲笈七籤』星辰部に「北斗延生神呪」の記述が見えているように漢魏六朝時代の北斗七星の呪術信仰を主題とし、また「正一盟威の道」とは、『雲笈七籤』二十四治の章の記述によれば、「三天を統承し……鬼気を整理する」呪術宗教的な性格の顕著な道術であった。つまり洞神部の経典群の内容的中核をなすものは、符籙、禁呪、祝誓、祈禱などのいわゆる鬼道の教としての道教であり、中国最古代、夏殷周三代以来の巫覡の道もしくは巫術の伝統を最も忠実に継承するものといえよう。

「三洞」の教すなわち道教の神学教理は、二世紀の半ば、後漢の中頃、漢の高祖劉邦と同郷の沛国豊県の道術者張陵(張道陵)を開祖として、このような中国伝統の巫術もしくは鬼道の教から出発し、この鬼道(巫術)を根底基盤に置きながら、その上部構造として儒家の「神」の哲学、墨家の上帝信仰、道家

の「玄」と「真」の哲学、中国仏教の自己解脱と衆生済度の聖道の教としての道教などを採り入れ、上乗せしながら、その神学教理を重層的に集大成していくのである。したがって『雲笈七籤』において道教とは、このような三洞の教の集合体を、もしくは伝統的な鬼道の教および儒家、墨家、道家、中国仏教それぞれの「道の教」の重なりの層(神道・真道・聖道の教)の全体を総称する言葉にほかならない。

なお、この三洞の道教経典をそれぞれ十二部に分けて三十六部とする分類法についても『雲笈七籤』(巻六)に具体的な解説があり、その解説の文章は隋唐初に書かれた道士孟安排(もうあんぱい)の『道教義枢』(十二部義)やそれに先行する著者未詳の『玄門大義』(釈名章)などのそれに基づく。すなわち十二部とは、(1)本文、(2)神符、(3)玉訣、(4)霊図、(5)譜録、(6)戒律、(7)威儀、(8)方法、(9)衆術、(10)記伝、(11)讃頌、(12)表奏であるが、この十二部の分類法が、漢訳仏典の『大智度論』(巻三三)などに記述する仏教の十二分教のそれを採り入れたものであることは一目瞭然である。また三洞の経典群をそれぞれに輔佐する道教文献群を、太玄、太平、太清、正一の四部に分ち、これを四輔と呼んで、この四輔をさらに三洞と合わせ、七部と呼ぶことについても、『雲笈七籤』(巻六)に同じく『道教義枢』(七部義)に基づく具体的な記述が載せられている。すなわち七部のうち四輔の太玄部は三洞の洞真部を、同じく太平部は洞玄部を、太清部は洞神部を、正一部は三洞のそれぞれを共通して輔(たす)けるというのであるが、ここでは四輔は要するに三洞に対して従属的な関係に置かれており、全般的に分類の基軸をなすものは、あくまで三洞である。つまり三洞こそすべての道教経典ないし文献群を全体として分類整理し、『道蔵』すなわち道教の一切経として組織し体系づける根本原理であるといわなければならない。そして「三洞」の分類は既に上述したように単なる類別的・平面的な分類に止まるものではなく、道教の神学教理の思想史的な展開の軌跡を重層的・立体的に示すものであった。すなわち洞神部の経典群の成立が最も早くて、その内容は中国

伝統の鬼道・巫術的性格を顕著に保持しており、次いで洞玄部の経典群は、洞神部のそれを基盤的には継承しながら、さらにその上部に『老子』の「玄」と『易』の「神」の哲学を導入し、もしくはその内部に墨家の道術などを組みこんで、魏晋の時代に新しい展開を見せており、最後に洞真部の経典群は、洞玄部の主軸をなす『老子』と『易』の二玄に『荘子』(『南華真経』)を加えた三玄の学とともに中国仏教の教理哲学、思想用語を大幅に導入し、東晋時代以後、隋唐の時代にかけて続々と造り出されている。そして、このようにして大量に造り出された三洞の経典群こそ、ほかならぬ道教の「聖書」であり、この聖書の総体的な記述内容によってしか道教の神学教理ないしは思想哲学の何たるかが正しく答えられないとすれば、「三洞」の「神」と「玄」と「真」の教のそれぞれの中に重層的に組みこまれている「道の教」としての儒家、墨家、老荘道家もしくは中国仏教の思想哲学を排除して道教の何たるかを考えることもまた困難となろう。儒家、墨家、道家もしくは中国仏教は、それが先王の道の教であるにせよ、「玄」と「真」の老荘道家の道の教、仏教の菩提の道の教であるにせよ、永遠不滅の「道(タオ)」の根源的な真理もしくは真実在と一体になることをそれぞれ究極の理想としていることにおいて、民族宗教としての道教と内容的に重なり合うものを持ち、道の教として共通するものを持つ。

かくて当時現存のすべての道教経典ないし文献を三洞三十六部四輔の分類によって整理体系化する立場を採る『雲笈七籤』の内容によって「道教とは何か」の問題に決着をつけようとすれば、その答えは、いちおう次のような文章表現となるであろう。

道教とは、中国古来の巫術もしくは鬼道の教を基盤として、その上部に墨家の上帝鬼神の思想信仰、儒家の神道と祭礼の哲学、老荘道家の「玄」と「真」の形而上学、さらには中国仏教の業報輪廻と

解脱ないしは衆生済度の教理儀礼などを重層的・複合的に採り入れ、隋唐五代の時期に宗教教団としての組織と儀礼と神学教理とをいちおう完成するに至った「道」――宇宙と人生の根源的な真理もしくは真実在の世界――の不滅と一体になることを究極の理想とする漢民族(中国民族)の土着的伝統的な宗教である。

『雲笈七籤』の成立以後においても、もちろん道教の神学教理ないし思想哲学は、その展開を全く停止してしまったわけではない。とくに一二世紀の後半、南宋と対峙して河北に君臨した金王朝の時代には、道教における一種の宗教改革ともいうべき全真教が王重陽(?―一一七〇)によって創始され、重陽の高弟(「七真」)の一人、丘処機(長春真人)が元の太祖ジンギスハンの絶大な信望を得てからは河北を中心に一大勢力を築くに至った。王重陽の全真教は道仏儒の三教一致の立場に立ち、経典としては『道徳清静経』『般若心経』と『孝経』を重んじ、あるいはまた道教としては『老子五千言』を、仏教としては達磨の禅教を、儒教としては子思の『中庸』を教の中心としたともいわれるが(『甘水仙源録』)、布教の重点は異民族支配下の中国社会庶民層におかれ、日常的な宗教倫理の実践に力点がおかれている。ちなみに「全真」の語は中国宗教思想史で『荘子』盗跖篇に初見するが、全真教では道教の神仙を説明して「幻妄を屏け去て、其の真を全うする者」といっている。なお、全真教の成立した金元時代の河北ではまた、劉徳仁による大道教(後に「真」字を加えて真大道教)、蕭抱珍による太一道などが創立され、全真教と同じく庶民社会に信徒を獲得し、三教一致の平易な実践倫理を説いた。しかし、これらのいわゆる河北新道教は、神学教理もしくは思想哲学としては、『雲笈七籤』における道教のそれと全く異質ではなく、前者がその重層構造のなかに立体的に組みこんでいた「道の教」としての仏教と儒教とを三教一致という形で並列化し、平面化し、もしくは簡略化してきている。全真教が重視する『般若心経』

や達磨の禅教や『孝経』『中庸』などの儒教経典にしても、これらは既に『雲笈七籤』における道教の神学教理のなかに採り入れられており、それらを庶民社会の宗教的な実践倫理として簡素化し、単純化しているのである。河北新道教の「道の教」もまた神学教理ないし思想哲学としては、『雲笈七籤』における道教のそれの延長線上に在ると見て大過ないであろう。中国土着の民族宗教としての道教は、一一世紀、北宋の初期に編纂された『雲笈七籤』において、神学教理ないし思想哲学としては、基本的にいちおう完成されていたと見ることができよう。

14　鬼道と神道と真道と聖道

中国思想史において仏教・道教の教理学と経学儒教、もしくは仏教の教理学と道教の宗教哲学とが、密接な関係と交錯とを持つことについて説明してきたのであるが、道教の思想史的な研究という問題に焦点をしぼって考えるとき、どのような研究方法が十分な有効性を持つものとして模索されるのであろうか。つまり道教を儒教・仏教と共に中国思想史のなかに組み込んで、その教理学もしくは宗教哲学の展開を総合的・歴史的に研究考察するとすれば、どのような仕方で整理するのが最も的確であるかという問題である。私はその整理の仕方の一つの試みとして鬼道から神道へ、神道から真道へ、真道から聖道への展開の系譜づけを考えている。

二世紀、後漢の時代に成立した初期の道教いわゆる三張道教は、南北朝期の仏教僧の論著、たとえば梁の玄光の『弁惑論』や北周の道安の『二教論』などが激しく非難攻撃しているように、鬼道としての性格を強く持つものであった。もともと鬼道という言葉は、中国の古代文献では『国語』魯語(上)などに人道と対立するものとして用いられており、鬼神の世界の道理・理法を意味する。そして前二世紀、前

漢の時代になると、『史記』封禅書や『漢書』郊祀志に具体的で詳細な記述が見えているように、鬼神を駆使する道術を意味するようになり、いわゆるシャーマニズム(shamanism, chamanisme)とほとんど同じ内容・性格のものとなる。

しかし二世紀、後漢の時代の中頃において既にこのようなシャーマニズムとしての鬼道は、その道術の上部構造として『老子』の「道」の哲学と『易経』の「神」の哲学とを上乗せし、みずからの教を神道と呼ぶようになる。たとえば後漢の順帝の時代、一四〇年代に出現し、「千吉の神書」として正史(『後漢書』襄楷伝)にも記載の見えている『太平清領書』――現行の『道蔵』太平部に収める『太平経』がこれに相当する――のなかに多く見えている「神道」の概念がそれである。

> 天下の人、本生受命の時、天地と身を分ち、元気を自然に抱く……〔然るに〕久久しく神道を離ること遠く、小小しく其の指意を失う(巻三六)。
>
> 愚者は道を賤しみ、下地〔府〕と連なる。仁賢は道を貴び、忽ち天門に上る〔「地府」「天門」については、本稿第一章の「10「方位」(四方四維)の呪術宗教思想」一八ページを参照〕。神道は不死にして鬼道は終す(巻一〇三)。

ここでは、古く『易経』の観卦の彖伝に「天の神道に観て四時忒わず、聖人は神道を以て教を設く」とある「神道」の語が、全く同じ言葉として用いられてはいるが、宗教的もしくは道教的な性格をいっそう顕著にして用いられている。

『太平清領書』(『太平経』)の神道の思想は、それに約半世紀遅れる張角の太平道や張魯らの天師道にも引き継がれ、張魯の流れを汲む天師道の教団の教義書と推定される『老子想爾注』においても、「道の言う所は一の棄つべきものなし。仙を得るの士は、但だ道言を貴ぶ」(第一七章)という老子の「道」

の哲学とともに「精結びて神を成せば、陽炁(気)は余り有り」(第九章)、「范蠡は舟に乗りて去れり。道の意は謙にして信。〔范蠡が〕身形を隠さずして剝にせしは、是れ其の効なり」(第九章)などという『易経』の「神」の哲学が併せ説かれている(文中の「謙」「信」「剝」は、いずれも『易経』に見えていて「神道」と関連する語)。

『老子想爾注』に見られる初期道教の教義は、中国古来の鬼道をその底部に基盤として置き、その上部構造として、『太平経』と共通する神道の思想を新しく導入していること上述のごとくであるが、この教義書において特に我々の注目を引くのは、彼らが孔子を祖師とする経学儒教を俗道として排斥し、みずからの教を真道として強調していることである。すなわち自己の天師道教団を真実の道に目ざめを持つ者、神(天神、上帝)に選ばれた者の集団として、みずからの優越性と使命感を強調すると共に当時の儒者経学者たち、ないしは彼らの説く日常倫理的な教説を俗道として却け、邪偽として攻撃していることである。たとえば、真道を強調する文章としては、

一とは道なり。……諸の身に付するものは、悉く世間の常の偽伎にして真道に非ざるなり。一は天地の外に在り。入りて天地の間に在って、但だ人の身中を往来するのみ。……一は形を散じて気となり、形を聚めて太上老君となり、常に崑崙に治す。或は虚無と言い、或は自然と言い、或は無名と言う。皆な同一のみ。(第一〇章)

世間の常の偽伎は、出れたるに因りて教授し、形あるものを指して道と名づけて、処所有らしめ、服色長短に分数ありて之を思想す。……人は道意に法れば、便ち能く長久なり……。俗人は(道意に法りて)善行を積むこと能わず。死すれば便ち真に死して、地官に属して去るなり——地下にある冥界の役人どもに管理されてしまう。(第一六章)

仙士は〔真〕道を味わい、俗事を知らず、純純として痴のごときなり。俗人は道を信ぜず、但だ邪悪利得を見ること照照として甚だ明らかなり。（第二〇章）

また、当時の経学ないし儒学者たちの世俗性と邪偽とを批判攻撃する文章としては、

今の人は無状にして、裁かに経芸に通じ、未だ道真を貫かざるに、便ち自ら聖と称し、本に因らずして章篇もて自ら揆り、道言を得ること能わず。先ず身の為めにし、民に真道の仙寿を得べきを勧めて善を脩め自ら勉ましめず……道書は人を欺くと云う。（第一九章）

真道は蔵れて邪文出づ。世間の常の偽伎は、道教と称するも皆な大偽にして用うべからずと為す。何をか邪文と謂うや。其の五経は半ば邪に入り、其の五経以外の衆書伝記は尸人の作る所、悉く邪なるのみ。（第一八章）

道は甚だ大にして、孔丘を教えて知――智者――と為す。後世は〔真〕道の文を信ぜず、但だ孔〔丘〕の書を上びて以て無上と為す。（第二一章）

天師道の教団の初期の教義書の一種と推定される『老子想爾注』においては、右に引用した幾つかの文章からも知られるように、「俗」なるものを邪偽、「真」なるものを正善として、俗道に対する真道の優位を反覆して強調する記述が各処に見られる。そして、このような真道の強調は、真道の語のみに関していえば、後漢の時代の『太平清領書』（『太平経』）においても既に多く見られるものではあるが、この語を俗道と対比させて、しかも経学儒教を俗道と厳しく決めつけ、それに対する真道としての道教の思想的優位を反覆強調するようになるのは、『老子想爾注』の書かれた時代、すなわち三世紀、三国魏・晋初の頃からである。そして、もともと「真」を「俗」と対比させる思考は、中国思想史において『荘子』に始まるが、ここに至って彼らの自称する「神書」すなわち道教教理書のなかに『易経』の「神」

の哲学、『老子』の「道」の哲学と併せて、『荘子』の「真」の哲学が大きく導入されるようになる。そして、このような状況は、三、四世紀、魏・両晋の時代の一般思想界における『荘子』の哲学の盛行と密接に対応する。

ところで魏晋の頃までは、中国仏教もまた布教の便宜のためもあって、みずからの仏教を時には神道の教と呼び、真道の教と呼ぶこともあったが、五世紀、宋・斉の時代以後、道教が真道としての教理と儀礼と教団組織などを確立するようになると、中国仏教はこの事態に対応するため、みずからを道教の真道よりも上位に在る宗教として位置づけようとし、特に聖道(聖教)としてみずからを強調するようになる。聖道もしくは聖教の語は、東晋の慧遠の廬山教団や姚秦の僧肇の『注維摩詰経』の著作のなかなどでも既に時おり用いられていたが、仏教を聖道(聖教)として強調する動きが活発となるのは、六朝の後半期、斉梁の時代以後である。道教の強調する真道は、単に自己一身の救済(昇天僊化)を考えるだけの独善的な教であるが、仏教の聖道は自己一身の救済と共に広く一切衆生の救済をも考える自利と利他の教であり、この点においては独善と兼善――『孟子』尽心篇(上)の語――を理想とする儒教の聖人の道と共通するというのが、彼らの主張である。

これに対して道教の側においてもまた仏教の聖道に対抗するために、道教は仏教と同じく自己の救済を志すと共に衆生を救済する兼善の宗教でもあることを強調することに努め、『度人経』や『救苦経』など衆生救済を説く道教経典が、六世紀、南北朝時代の後半期から積極的に作られることになる。つまり道教思想史における真道から聖道への展開であり、この展開と共に道教の教理学は、それ以前から徐々にその傾斜を強めていた仏教教理の摂取吸収に一大拍車をかけることになる。そして、道教におけるこのような真道の教から聖道の教への展開の時期は、仏教の阿弥陀仏や弥勒菩薩の救済の思想の影響を

強く受けた道教の新しい最高神「元始天尊」の出現の時期とほぼ対応すると見ることができるであろう。

ちなみに、みずからの教を「凡」より「聖」に至る聖道の教(聖教)として強調した南北朝期の中国仏教学は、その教理形成の過程において儒教の聖人の学もしくはその経典解釈学と全面的に様相を同じくするに至り、いわゆる義解(ぎげ)仏教＝アカデミズム仏教学としての完成度を急速に高めると共に、それに対する反発批判をも同時に促進強化し、聖道門に対する浄土門の宗教実践運動を革命的な意義をもつ一大勢力として扶植してゆく。中国仏教における浄土門を聖道門に対立させる明確な主張としては、わが国の法然の『選択集』の冒頭に、「道綽禅師、聖道と浄土との二門を立て、聖道を捨てて正しく浄土に帰す」というように、隋の沙門道綽(どうしゃく)(五六二―六四五)を最も代表的とするが、このような中国仏教における浄土門の主張もまた道教の教理学に対して大きな影響を与えてゆく。『道蔵』洞玄部本文類に収載する南北朝末期の道教経典『業報因縁経』に浄土に関する論及が各所に見え、同じく太平部に収載する唐初の道教経典『道教義枢』に、「浄土義」「五濁義」の二章が特に設けられていることなどが、このことを端的に例証するであろう。

15　老君と道君と天尊

中国土着の民族宗教である道教の教理学は、以上述べてきたように、鬼道から神道へ、神道から真道へ、さらに真道から聖道へと、その思想展開の歴史をいちおう整理することができるであろうが、ここで注意されなければならないのは、「聖道」としての道教を強調するようになっても、「鬼道」を自己の教理学のなかから全く排除したり、もしくは自己の教を「神道」、「真道」として強調することをすべて停止するのではないということである。中国の文明が矛盾し対立する異質的なものの同時存在に極めて

寛容であることを特徴とするように、道教においてもまた怪力乱神を語るシャーマニズムとしての鬼道は、『易経』と『老子』の高度な形而上学をその上部構造としてもつ神道の底部においても依然として温存され、また、死生も己れを変ずることのない『荘子』の逍遥遊の哲学を教義として導入する真道の底部においても、鬼道は恢愧憍怪な祭醮禁呪の道術として根強く生きつづける。あるときは鬼道としての自己の深層をむきだしにし、あるときは神道として次元の高い自然哲学を説き、あるときは聖道として苦海に沈む衆生済度の主張に懸命となるのが、渾沌の教としての道教の正体であるとさえいえるであろう。かくて仏教を競合者として意識する場合の道教は、より多く真道としての自己を強調し、儒教を同族として意識する場合の道教は、より多く神道としての自己を強調する。ないしは儒教および仏教との教としての共通性を強く意識する場合には、聖道としての自己を強調する。たとえば『業報因縁経』における聖教としての道教の強調がそれであり、唐の呉筠の道教教理学(『玄綱論』)における神道としての道教の強調などがそれである。ただしかし、道教の教理学において一貫して重要な地位を占める神仙世界の官僚組織、いわゆる仙界二十七品説は、六朝時代の中期において、「聖」を最高位に置き、「聖」九品、「真」九品、「仙」九品として階位が確定されて以後、それ以前のように「仙」を「聖」の上位に置く思想は復活することなく、「仙」→「真」→「聖」の枠組が固定的に定着し保持されている。

なお、道教教理の思想史的な研究としては、上述したような儒教仏教との交錯した関係を重視しての「鬼道→神道→真道→聖道」という整理の仕方のほかに、道教それ自体の内部における教理展開に主として注目した「太上老君→太上道君→元始天尊」を基軸とする整理の仕方もあるということである。

中国の南北朝期後半から隋唐時代にかけて作られた道教の教理書、たとえば『業報因縁経』や『道門経法相承次序』(『雲笈七籤』巻三に載せる「三洞」の教理解説は、主としてこの二書に拠る)などには、

道教の教祖もしくは最高神の変遷を基軸として、太上老君の出現から太上道君の出現へ、太上道君の出現から元始天尊の出現へと、その教理の展開を思想史的に整理する仕方が具体的に示唆されている。いま、これらに基づいて私見を加えながら道教の教理を思想史的に研究整理するとすれば、そのおおまかな輪郭は大体以下の如くなるであろう。

厳密な意味での道教の教理は、二世紀、後漢の時代に蜀(四川省)の鵠鳴山で漢の高祖劉邦と郷里を同じくするという張道陵が、天上の神仙である太上老君から「正一盟(明)威」の道を誥授されたという、その正一盟(明)威の道に始まると見ることができる。そして、ここで太上老君というのは、前漢末期までは哲人もしくは哲学者と見なされていた老子(老聃)が、後漢の時代になって神格化され、道教の教祖とされたものであり、この太上老君は天空世界の太清天に住んで、彼の誥授した言葉は『道蔵』の洞神部の経典になったという。また太上道君は、哲人・哲学者としての老子の説く「道」の真理が神格化されて道教の最高神とされたものであり、この太上道君は上清天に住んで、彼の誥授した言葉は『道蔵』の洞玄部の経典になったとされる。ただし太上道君や彼の住むという上清天についての記述は、三世紀末までの信頼すべき古代文献には全く見えておらず(四世紀初めに成った葛洪の『抱朴子』にも見えておらず)、その出現は四世紀、東晋以後と推定される。

最後の元始天尊は、「天尊」の語が中国思想史において初めて見えるのは漢訳仏典であることに注目すれば、仏教の阿弥陀仏や弥勒菩薩に対抗するために最も新しく出現した道教の最高神であると見ることができる(私の考証によれば、その出現の時期は六世紀の中頃と推定される)。この元始天尊は天空世界の玉清天に住むとされ、彼の誥授した言葉は『道蔵』の洞真部の経典になったとされる。要するに、ここには道教の教理学として、「老君→道君→天尊」の展開と共に「太清→上清→玉清」の「三天」の

教理展開(『業報因縁経』叙教品などの道教教理書では、この三天に、玄気、元気、始気の「三気」がそれぞれ配当されている)、および「洞神→洞玄→洞真」の「三洞」の教理展開が示されており、太清天に加上された上清天と玉清天、および三洞の「神」から「玄」、「玄」から「真」への展開が、中国思想史のどの時期に、またどのような状況のもとに、いかにして出現したかが、道教教理の思想史的な研究の重要な課題となる。ちなみに、これらのうち、洞玄から洞真への展開は、梁の天師陶弘景が仏教の『法華経』(『妙法蓮華経』)を絶賛して「万象を包括し、幽明を体具した」(『真誥』叙録)最高の宗教哲学書であるといっていることからも知られるように、六朝思想界における三玄(『易経』『老子』『荘子』)の哲学が仏教の哲学をも広く包摂した南北朝後半期の新しい玄学を基盤として実現していると見られる(現在の『道蔵』洞真部に収載されている道教経典の多くが、『度人経』や『海空智蔵経』に最も良く示されているように、形式的にも内容的にも漢訳仏教経典の影響を顕著に受けている事実が、そのことと密接に対応する)。そして道教の教理学における、このような「太上老君→太上道君→元始天尊」への展開、ないし「太清天→上清天→玉清天」および「洞神→洞玄→洞真」への展開を、先に述べたような「鬼道→神道→真道→聖道」への展開と対応させれば、太上老君(太清天、洞神部の道経)の出現は、「鬼道」「神道」と、また太上道君(上清天・洞玄部の道経)の出現は、「真道」と、さらに元始天尊(玉清天、洞真部の道経)の出現は、「聖道」とそれぞれ対応させることができるであろう。

〔付記〕本稿第三章「道教思想の展開」は、拙稿「道教について」「鬼道と神道と真道と聖道」(以上、拙著『道教思想史研究』一九八七年、岩波書店、所収)、同「仏教漢語と中国古典文化」(『北九州大学大学院紀要』一九八八年三月、所収)、同「道教と仏教」(『東洋学術研究』一九八八年一一月、所収)を整理・再構成したものである。

Ⅱ 中国宗教思想の特質

1 人と神

1 有神と無神

神塚淑子

一 「天」の認識をめぐって

中国思想史において有神論的思考と無神論的思考がどのような形であらわれ理論展開がなされたのかを考察することが、この小論の課題である。

中国において、いわゆる神と考えられたものは、道教の神々や民間信仰の対象となったものまで含めれば、きわめて数多く多彩であるが、長い歴史を通じて、地上の世界をつかさどる至上神的性格を持つものとして広く人々に認識されてきたものは「天」であると言ってよい。しかし、「天」という概念は多様な内容を包み、至上神という意味あいを持つほかに、天空、自然界の理法、あるいは自然そのものをも意味する。「天」というものに人格神的な性格をどの程度認めるかによって、有神論と無神論の立場の相違が生じた。本章では、「天」のとらえ方をめぐる思想史を殷代から後漢時代までについて概観し、有神論的思考と無神論的思考のそれぞれの様相を考察することにしたい。

天を至上神として信仰することは周代から始まる。それ以前、殷の時代においては、「帝」または「上

帝」と呼ばれる神が、至上神の位置を占めていた。殷代には山や河の神をはじめ諸々の自然神や、殷王朝の祖先神など多くの神々が宗教的崇拝の対象になっていたのであるが、帝(上帝)はそれらの神々の上位にあって、自然界と人間界を通じて全権を有するものと考えられていた。(1) 帝(上帝)は天上世界において、臣下を従えて「帝廷」すなわち帝(上帝)の朝廷を組織しているとされ、地上の天候を支配して農業生産をつかさどるとともに、殷王の行なう征伐・作邑・巡狩などの政務の成否を左右すると考えられた神であった。

殷が周によって滅ぼされると、帝(上帝)に代わって天が至上神として出てくるようになる。(2) 周初の金文資料や『書経』『詩経』などによると、至上神である天は、殷の紂王が暴虐であるのを見て、それまで殷に授けていた天の元子(嫡子)として地上を治める「命」(命令)を改め、それに代わって、すぐれた徳を持つ周の文王・武王に命を授けたとされ、周王朝が徳を保持している間は周の天命は持続するが、もし徳を失えば、別の有徳者に天命は移ってしまうから、周王は敬んで徳を修めなければならないということが強調されている。このように、至上神としての天は、周王朝の存在理由を説明する天命思想、および、それと表裏一体のものである徳治の理念と結びついて出てきた。「旻天 疾だ威あり、下土に敷く」(『詩経』小雅・小旻)とか「明明たる上天、下土を照臨す」(『詩経』小雅・小明)、「天は維れ顕らかなり。……日に監みて茲に在り」(『詩経』周頌・敬之)などとあるように、天は威を持って人間の行為を監視し、その道徳的な善悪に応じて福佑・禍殃をくだす人格神と考えられ、とりわけ政治的統治者の徳の有無が問題にされたのである。『書経』の中には、「天は諶じ難し。乃ち其れ命を墜す(ややもするとわが天命を失墜させてしまう)」(周書・君奭)などと、一見、天に対する懐疑の気持を表わしたように見える文もあるが、これは天に対する不信の表明ではなく、むしろ、徳なくしては天命の持続を期

待できないから敬むべきであるという倫理の強調に重点がある。また、『詩経』には、「悠悠たる昊天、ああ父母よ(人々の父母である遠大な天よ)。罪無く辜無きも、乱此の如く憮なり」(小雅・巧言)というように、民が天に向かって苦しみや怨嗟を訴える内容のものが少なくない。これも天に対する信仰の喪失を示すのではなく、むしろ、こうした表現の背後には、天は地上の政治に最終的な責任を持つものであり、悪政による人々の苦しみを見すごすはずはないという強い観念が存在していたと見ることができる。

このように、天は地上世界に働きかけをする人格神であるとするとらえ方が、周初から洛陽東遷までの時代には一般的であったようであるが、春秋戦国時代になると、天の人格神的な性格はしだいに薄くなり、自然界の法則性、自然の摂理といった哲学的・抽象的な意味あいで天を理解する傾向が強まってくる。[3] 天を人格神的な至上神と見なし、人間世界全般に対して天が目的と意志を持って関与していると考えるのは有神論の立場であり、一方、天は自然界の法則性ないしは自然の摂理であって神秘的な要素を含まないと考えるのは無神論の立場である。

春秋戦国時代の思想家たちの天のとらえ方はさまざまである。まず、孔子について見てみよう。孔子は鬼神や死後の問題など神秘的なものに対しては懐疑的な態度を示した人間中心的・合理主義的思想家であったが、一面においては、人間としての努力の限界を越えた所に見出される天の力というものに対して敬虔に臨む気持ちを持っていた。[4] 孔子にとって天とは、人間としての自分の努力を根底において支えるものであり、それは時には、努力に反して非情な運命を人に降すこともあるが、最終的には正当な報いを与えるものとして信じられていた。「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す。我を知る者は其れ天か」(『論語』憲問)という言葉は、孔子のそのような姿勢をよく示している。上に述べたように、

『書経』などでは天が人間世界全体との関わりにおいて問題にされ、したがって政治的な性格の強いものであったのに比べて、孔子の場合は、天は自分自身の内面との関わりにおいて意識されているという違いがある。

一方、『書経』などと同じように、国の政治と深く関わる至上神・人格神としての天の存在を強調したのは墨子である。墨子は「天子善を為せば、天は能く之を賞し、天子暴を為せば、天は能く之を罰す」(『墨子』天志)として、天子に対する天の賞罰という観念を明らかにし、「上帝鬼神を祭祀して、福を天に求め祈る」(同)というように、上帝(すなわち天)と鬼神を祭祀することの重要性を説いている。墨子は人間世界を、天の神と鬼神とに包まれ監視されているものと考えており、はっきりとした有神論の立場に立っている。(5)(鬼神については次節に述べる。)天の賞罰の基準について墨子は、天子が天の意志であるところの「兼愛交利(博く人々を愛し利する)」の「義」の政治を実現するか否かであると述べ、意志を持ち人間世界と積極的に関わりを持つ人格神としての天の性格を明確に打ち出している。しかし、墨子は天が人間に対して先天的にその運命を決定してしまうとは考えていない。「今有命を執る者(運命決定論者)の言を用いれば、則ち上は治を聴かず、下は事に従わず」(『墨子』非命)として、運命決定論的な考え方に対してはむしろ否定し、天は人間の実際の行ないの義と不義に応じて裁きを降す神であると見なしている。

墨子の有神論とは正反対に、天の人格神的な性格を否定して無神論を主張したのは荀子である。荀子は天を自然という意味でとらえた。「天行常有り。堯の為に存せず、桀の為に亡びず」(『荀子』天論)というように、天はそれ自身の客観的な法則性に則って運行し変化している物質的存在であり、人間世界の治乱とは無関係であるとし、「天人の分(天と人との分離)」(同)を主張した。そして、天は人間に対し

て吉凶禍福を与える神秘的・超越的な存在ではなくて単なる自然であるという考え方からさらに進んで、「天に従いて之を頌するは、天命を制して之を用うるに孰与ぞ」(同)というように、人間は天の恩恵を期待したり天に従順になったりするのではなく、逆に、人間の力で天を制御し役立てるべきであると説いている。

天というものを物質的な自然としてとらえる荀子の天の認識は、道家思想の影響を受けていると考えられる。道家においては、地とともに有形なものである天(天空)は、無形の「道」から生じたものであるとされる。「道」は「天地に先だちて生じ」(『老子』第二五章)たものであり、「天下の母」(同)であり、「万物の宗」(『老子』第四章)である。道は天よりも根源的な存在であるから、「天は道に法る」(『老子』第二五章)とされる。しかし、この道は万物の根源ではあるが、無為自然であり、万物に対して作為を加えたりせずにあるがままに存在させている。『書経』や『墨子』などの「天」が、人間世界に対して有意志的に働きかける人格神であったのに比べて、道家における「道」は非人格的な理法である。道と人格神である帝との関係について、『老子』第四章では「〔道は〕帝の先に象たり」として、道は帝よりも始源のものであることを述べ、『荘子』大宗師でも「〔道は〕鬼を神にし帝を神にす」として、鬼や帝に対して神秘的・宗教的な力を与えるのは道であることを述べている。道という非人格的な理法が、時間と空間を貫いて宇宙の万物の存在の根拠となっているとするのが道家の考え方である。そこでは天は道に包摂される一つの物質と見なされており、荀子につながっていく要素を持っている。しかし、その一方で、道家(特に荘子)ではまた、天は人為に対する自然の意味でとらえられ、道とほとんど同じように解釈されることもある。たとえば、『荘子』斉物論に「是を以て聖人は由らずして之を天に照らす」というのがその一例である。そして、道家では人が人為を排して自然の道であるところの天に従って生き

ることが重視されている。この点は、荀子が天と人とを切り離し、人の力で天を制御することを説いたのとは相い反する。

以上に述べたように、春秋戦国時代においては、その思想展開の中で、天は地上世界の主宰者としての人格神的性格をしだいに薄めてきていたのであるが、漢帝国が成立すると、再び、天の神秘的な権威が人間世界を覆っていると見なす傾向が顕著になってくる。これは帝国の成立とともに強大化した皇帝権力をいかにしてコントロールするかという政治的な現実問題と関わっていた。儒教の学者である前漢の董仲舒(?—前一〇四?)は、墨子のとなえた天の賞罰の観念を発展させて、災異思想を説いた。董仲舒は、君主に失政があれば天はまず災害をくだして警告を与え、なおも君主が過失を改めなければ次には怪異を出現させるとし、それは天が人間世界に対して仁愛の心を注いでいるからであるとする(『漢書』董仲舒伝に載せる「対策」)。これは自然界の気の変調として起こる災異(災害と怪異)を、皇帝に対する天の意志表示であると解釈し、それによって皇帝に反省を迫り、その権力行使に制限を加えようとしたものである。[6] 災異思想においては、天が人格神として地上の人間世界を主宰するという構図が基本にあると同時に、天を自然の気としてとらえる考え方も組み込まれ、気を媒介とした天人感応の理論をもとに天界と人界の相互関係が強調されている(『春秋繁露』王道通三、同類相動など)。

災異思想が持つ有神論的な性格をさらに強めて出てきたのが讖緯思想である。讖緯思想は前漢末から後漢にかけて盛行したもので、諸々の現象をすべて天の予言的意志表示としてとらえ、現象の裏に隠された天の意志を解釈することに意を注いだ思想である。たとえば、河図・洛書や甘露・鳳凰などの瑞祥は、聖人が出現して太平の世が到来することを告げる天の予言であるとされて詳しく記述され、日月星辰に起こる諸現象もひとつひとつ地上のある出来事の予告であると説明された。また、天と天子との関

係について、より神秘的な説明がなされ、地上の天子は天界の最高神である天皇大帝(北極星を神格化したもの)またはその補佐である五帝(蒼帝霊威仰・赤帝赤熛怒・黄帝含枢紐・白帝白招矩・黒帝協光紀。太微宮の五帝座の星を神格化したもの)のいずれかと感応して生まれたとする感生説が説かれた(7)。天子は「天の気を考察」(『孝経内事』宋均注)して天の心を知り、それを実現する政治を行なうべきことが強調されたことは言うまでもない。

このように漢代の思想が神秘化の傾向を強めてきた中にあって、それに対して鋭い批判を加えたのは、後漢の王充(二七?―一〇〇?)である。王充は、道は無為自然であるとする道家の思想を承けて、万物の生成変化は天地の間の気の動きとして自然に起こるものであり、それを主宰する何者も存在しないことを主張した。王充は、「天と地とは皆体(形体を有するもの)なり」(『論衡』道虚)とか「天地は気を含むの自然なり」(『論衡』談天)と言って、荀子と同じように天を物質的な存在と見なし、さらに、「天の行るや、気を施すこと自然なり。気を施せば則ち物自ら生ず。故に気を施して以て物を生ずるに非ざるなり」(『論衡』説日)として、天はその運行の中で「気を施す」作用をし、その結果、万物が生じるが、それは天が何らかの意図を持ってそうしたのではないと説いた。このように天の有意志性を否定する王充は、災異思想に対しても鋭く批判し、「気自ら変じて人之を畏懼す」(『論衡』自然)と述べ、災異は自然界の気の変調にすぎず人間の行為とは何の関係もないこと、天と人との間の感応はありえないことを主張した。

以上、後漢に至るまでの天のとらえ方をめぐる思想史を概観した。天は有意志的に地上世界を主宰する人格神であるとする有神論の系譜に属するものとしては、『書経』『詩経』の天命思想、墨子の天の賞罰の思想、漢代の災異思想・讖緯思想があげられ、これらは天子による国家統治という支配形態の政治

理念と深く関わっていた。一方、天を物質的な自然もしくは自然の摂理としてとらえ、天に神秘的な権威を認めない無神論の系譜に属するものとしては、老荘思想、荀子の思想、後漢の王充の思想などがあげられる。

魏晋南北朝時代以後も、天という観念が思想史上きわめて重要な位置を占めてきたことは言うまでもない。その天のとらえ方の相違に伴ってあらわれる、有神論的思考と無神論的思考の具体的な様相について、ここで述べる余裕はないが、その理論の骨格だけに注目して見るならば、有神論の側は天人感応説を根拠に天の賞罰を説き、無神論の側は気の思想を根拠に天の物質性を強調するとともに、無為自然の思想に基づき天の有意志性を否定するところに特徴があると言えそうである。(8)

二　鬼神論の展開

鬼神の存在をめぐる論議も、中国における有神論と無神論の一つのテーマであった。鬼神とは、狭い意味では死者の霊魂をさす。中国では、人間の身体には精神をつかさどる魂と肉体をつかさどる魄の二つの霊気があり、人が死ぬと魂は天に昇って神となり、魄は地に帰って鬼になると考えられた。したがって鬼神の存在の有無を問うことは、人の死後、霊魂が存続し続けるか否かという問題でもある。また、鬼神という語は広い意味では、天地山川の諸々の精霊の総称として用いられる。この広狭両義の鬼神を実体的・人格的なものととらえて、人に幸福を与えたり祟りをなしたりするものと見なすのが有神論（これは有鬼論と呼んでもよいだろう）の立場であり、逆に、そうした実体的・人格的な鬼神の存在を認めないのが無神論（無鬼論）の立場である。

殷周時代においては、神々や精霊に関する多彩で豊富な観念が存在していた。殷王のために作られた壮大な規模の墳墓や、五祀とよばれる複雑な祖先祭が行なわれたことは、殷代において死者の霊魂に対して畏怖と敬慎の気持が持たれたことを示している。また、『書経』では「鬼神に事うる」ことが王者の条件とされ(周書・金縢)、鬼神に対して「誠」の心で祭祀すべきことが説かれている(商書・太甲)。『詩経』には農耕儀礼に関する作品がいくつかあるが、そこでは子孫の行なう祭礼の場に祖先神が降り、ともに収穫を喜ぶ情景がうたわれている(たとえば周頌・載芟、小雅・甫田など)。中国古代において人々は悪鬼や遊魂の祟りを恐れて鬼神に対して丁重に祭り、祖霊に対しては定期的な祭礼を通じて自分たちの守護神として敬愛の気持で臨んだと言えよう。

このように人々の生活の中に存在した素朴な鬼神の観念について、自覚的な反省を加えたのは孔子である。孔子は鬼神の有無について、現実中心的な考え方から不可知論の立場をとった。「鬼神を敬して之を遠ざく」(『論語』雍也)、「未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん」(『論語』先進)などの言葉が示すように、孔子は生きた人間の現実問題を重視し、鬼神という超自然的な事柄については積極的に語ることはしなかった。しかし、死者の霊魂としての鬼神の有無は、死者に対する祭祀の問題と結びついており、生者の実践倫理としての礼を重視した孔子は、孝の倫理の一環として祖先の霊を祭ることを重んじたのである。

孔子のこのような姿勢にうかがわれるように、儒家は鬼神の存在そのものについては消極的な態度をとりつつも祖先神の祭礼についてはきわめてそれを重視したのであるが、その矛盾に対して批判を加えたのは墨子である。墨子は「無鬼を執りて(鬼神は存在しないという立場をとりながら)祭礼を学ぶは、是れ猶客なくして客礼を学ぶがごとし」(『墨子』公孟)として儒家の矛盾をついた。そして、『書経』な

どの文献に見える鬼神の記事や伝承を挙げて鬼神の実在を主張し、「鬼神の明(明らかな目の働き)」が万民のあらゆる行為を監視していることを強調する(『墨子』明鬼)。墨子がこうした鬼神存在肯定論の立場をとったのは、墨子自身の説明によれば、鬼神の実在を信じ鬼神による誅罰を人々が畏れて悪事から遠ざかることが、「国家を治め万民を利する所以の道」(同)であると考えたからである。つまり墨子は、有神論(有鬼論)思想が有する政治的効用の面に着目した思想家であったと言えよう。

一方、天について無神論の立場をとった荀子は、鬼神の存在についても明確に否定した。「凡そ人の鬼有りとするは、必ず其の感忽の間(意識がぼんやりしている時)、疑玄の時(疑い惑わされている時)を以て之を定む」(『荀子』解蔽)と述べ、鬼神が存在すると思うのは幻覚、意識の惑いであるとした。しかし荀子は、鬼神を祭る祭祀は儀礼としてきわめて重視した。荀子によれば、雩(雨乞い祭)などの祭祀は、それを享ける鬼神がいて人の願望をかなえてくれるわけではないが、「文(文飾・儀式)」として重要な意味を持っている(『荀子』天論)。特に、先祖は「礼の三本(三つの根本。天地・先祖・君師)」の一つであり、先祖に対する祭祀は社会秩序を維持するための根幹に関わるものである。先祖に対する祭祀は「鬼の事」としてよりも「人の道」として重要な意義を持つとされ、「死に事うること生に事うるが如く、亡に事うること存に事うるが如く」して「文を成す(文飾としての礼を完成する)」ことが大切であるとされる(『荀子』礼論)。荀子のこうした考え方は、無神論(無鬼論)の立場に立ちつつも儀礼としての祭祀を重んじる儒家の態度を鮮明に示している。

後漢の王充も無神論(無鬼論)の立場から鬼神に関する俗信を鋭く批判し、人に祟りをなすという鬼の観念は「人の思念存想の致す所なり」(『論衡』訂鬼)として否定した。王充の鬼神論として注目される点は、「鬼神とは陰陽(の気)の名なり」(『論衡』論死)という定義を行ない、鬼と帰、神と伸の音通に基づ

いて、鬼神という語を、伸びたりもとに帰ったりする気の運動の意で解釈していることである。つまり、人の生死は自然界の陰陽の気の活動として説明できるものであるとし、「人は神気(神妙な働きをくり返す気)を用て生まれ、其の死するや復た神気に帰る」(『論衡』論死)と言って、人の死はもとの気の中に帰っていくことであると述べている。王充は人の生死を氷と水にたとえ、水が凍って氷になるように自然界の気が聚まって凝結したのが人の生であり、氷が融けて水になるようにもとの気の中に分散していくのが人の死であると説明し、したがって、知覚を持って人に危害を与える鬼神などは存在しえないとした。人の生死を気の凝集・分散で説明することは、すでに『荘子』に見え(知北遊篇に「人の生くるや気の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る」という)、王充の死生観・鬼神論はこれに基づいている。ただし、王充も祭祀については、荀子と同じように、祭祀を享ける鬼神は存在せず、祭祀を行なうことと人の禍福とは無関係であるが、祭祀を行なうこと自体は、死者に対する生者のまごころを示すものとして積極的に肯定している(『論衡』祀義・祭意)。

以上に見たように、中国においては死者とくに亡き祖先の霊としての鬼神の有無の問題は、祭祀の問題と絡んでしばしば議論された。孔子以来、鬼神の存在については否定的な傾向を持つ儒教は、一方では、宗族秩序を維持する根幹として祭祀の礼をきわめて重視した。実体性を認めない鬼神と祭祀との間の問題を理論的にどう説明するかが、儒教の課題であったと言えよう。宋学の大成者である朱子(一一三〇―一二〇〇)は、この問題について、『朱子語類』巻三「鬼神」の項で次のように言っている。

鬼神とは屈伸往来する気のことである(これは上に述べた王充の鬼神の定義を継承している)。気が凝集すれば人は生まれ、分散すれば死ぬ。しかし、死んでも気は一挙に分散してしまわないから、世代の近い死者の場合は、祭祀を行なえば、その魂魄を招き寄せることができる。祭祀の場に祖先の霊が到来

する(これを朱子は「感格(感応して格る)」と呼んでいる)のは何故かと言えば、子孫の身体には祖先と同一の気が流れており、祖先の気は分散してもその根は子孫のところにあるからである。「祖考の精神魂魄は已に散ずと雖も、子孫の精神魂魄は自ら小しく相属なる有り。故に祭祀の礼、其の誠敬を尽くせば、便ち以て祖考の魂魄を致得す可し」といって、朱子は子孫と祖先との間の「精神魂魄」の連続性を根拠にして、子孫のまごころによって祖先が「感格」しうることを説いたのである。荘子や王充がそうであるように、気の理論によって人の生死や鬼神の問題を説明するところからは、鬼神の霊的性格が否定されて祭祀の根拠が揺るがされる方向性を持つのであるが、朱子は祖霊と子孫との間に流れる同類の気同士が感応をおこすという理論で、祭祀が成り立ちうる理由を一応説明したわけである。(9)

ところで、死後に霊魂が存続するか否かということは、仏教受容の過程においても問題になった。仏教では本来、実体的な霊魂の存在を認めないのであるが、中国においては、行為の善悪に応じて何度も生まれ変わって報いを受けるという仏教の輪廻転生説が成り立つためには、報いを受ける主体として、死後も存続する霊魂の存在が必要であると考えられた。そして、仏教は肉体(「形」)が滅んでも霊魂(「神」)は滅びないことを説く思想であると解釈され、仏教側と反仏教側との間で〝神滅不滅〟(人が死ぬと霊魂は滅びるか否か)の論争が展開された。この論争は東晋の頃から盛んになり、特に、梁の范縝(四五〇?―五一五?)は『神滅論』を著わして仏教を激しく批判した。范縝の論理は、人の「形」と「神」はあたかも刃と利(するどさ)のようなもので質(本体)と用(作用)の関係にあり相即不可分であること、したがって「形」が滅びれば「神」も同時に滅びるというものである。肉体とともに霊魂も滅びるという范縝の思想は、『新論』を著わした後漢の桓譚(前二三―後五六)や王充、『物理論』を著わした三国呉の楊泉などにその源流をたどることができる。ただし、神滅を主張する范縝も、祭祀については人に孝

の道を教えるものであるとして肯定している。

以上、鬼神の有無をめぐるさまざまの見解を見てきたわけであるが、孔子・荀子・王充・范縝・朱子らは、いずれも鬼神の存在について無神論(無鬼論)もしくは不可知論の立場に立った代表例である。一方、『書経』や『詩経』に見える古代的な霊魂信仰を承ける有神論(有鬼論)の流れは、墨子を経て、諸々の民間信仰を吸収して道教思想へと展開していった。

最後に道教のことを見ておきたい。道教では元始天尊を最高神とし、太上道君(『老子』の「道」を神格化したもの)と太上老君(老子を神格化したもの)の二尊神を立てるほか、天上界の諸々の神、東海の仙島などの異郷に住む神々、昇仙して仙界に入った真人(仙人)たち、土地神や竈神など、さまざまの由来を持つ多くの神々を祭祀・信仰の対象としている。人の行為の善悪(功過)に応じて寿夭・禍福の報応が神によって決められることが強調されており、また、多くの道教経典は神々のお告げという形式をとっている。さらに、死後の世界については、泰山に死者の集まる冥府があるという民間信仰を承けて、六朝時代の道教文献の『真誥』では北海中の羅酆山の鬼の世界のことが詳しく記述されるなど[10]、道教においては実体的・人格的な鬼の存在を肯定し、神々の世界と鬼の世界とに挟まれてこの人間世界があるという考え方に立っている。

道教では神仙になることを理想とする。神仙とはさまざまの道術・修養によって不老不死の肉体を得た存在であり、いわば生きた人間が死を経過しないで神霊になったものである。これは死霊から祖霊を経て神霊になるという一般的な霊魂(鬼神)観から見れば特殊な観念である。生きたまま神仙になるという発想は、のちにやや修改され、ひとたび死んで鬼の世界に入り、「南宮」という肉体錬成の場所を経て人間世界に再生し、それから仙人の世界に入ることもあると説かれるようになり、そのために死者の

救済(昇仙)のための斎が営まれるようになるのであるが[11]、いずれにしても人が肉体を持ったまま神霊になることが道教では究極の理想とされているわけである。

肉体を持ったまま神霊になるという発想が出てきた根底には、ひとりひとりの人間の身体は気という媒介項によって神と結ばれているという認識があったことを指摘できると思われる。人の身体に出入する気が生命の原動力として霊妙な働きをしているところから、身中に気をうまくめぐらせることが長生につながるという考え方が生まれ、さまざまの行気法が説かれた。さらに、身中の気が神秘化されて五臓をはじめ身体の諸器官に身中神が宿っているという観念が生まれた。『太平経』に「神は気に乗りて行く。故に人に気有れば則ち神有り、神有れば則ち気有り。神去れば則ち気絶え、気亡びれば則ち神去る」(巻四二)とあるように、身中神という観念は気を媒介として成立していると言える。そして道教では、この身中神を存思する(精神集中してありありと思い描く)ことが神仙になるための道術として重んじられるようになった。一方、道教で説かれる神(とくに上位の神)は、宇宙の根源の気そのものと同一視されることが多い。たとえば、『太平経』では「無形委気の神人」が最上位の神とされ、この神は「元気と相似たり」と形容されている(巻四二)。また、東王父は「青陽の元気」、西王母は「太陰の元気」と説明される(『雲笈七籤』巻一八)など、道教の神は元気(根源の気)の観念と深く結びついている[12]。このようにして、道教においては、神と人は気を媒介としてつながっていると考えられ、したがって、しかるべき方法で身体を錬成し純化すれば、みずからの身体を神霊化することが可能であると見なされたものと思われる。こうした思想は汎神論的な性格を持っていると言えよう。多数の神々と鬼の世界の存在を認める有神論(有鬼論)の立場に立つ道教は、その内部に、神仙という特殊な神霊の観念を含んでいるのである。

(1) 殷代の帝(上帝)信仰については、陳夢家『殷虚卜辞綜述』科学出版社、一九五六年、赤塚忠『中国古代の宗教と文化』角川書店、一九七七年、参照。

(2) 周以後、帝(上帝)という語が用いられなくなったわけではない。帝(上帝)は天と同じく天上の至上神として出てくるが、天の方がより一般的になったという意味である。周初の天の思想の成立とその展開については、郭沫若「天の思想――先秦思想の天道観」『岩波講座 東洋思潮』第八冊、一九三五年、参照。

(3) 天を、中国古代の自然認識を構成する重要な概念としてとらえ、戦国時代から前漢中期にいたる期間の主な思想家の天の解釈を詳細に論じたものとして、内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』創文社、一九八七年、がある。

(4) 孔子における天のとらえ方については、金谷治「孔子の宗教的立場」『集刊東洋学』第六号、一九六一年、参照。

(5) 福永光司「墨子の思想と道教――中国古代思想における有神論の系譜」『吉岡博士還暦記念道教研究論集――道教の思想と文化』国書刊行会、一九七七年(のち『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年に収む)、参照。

(6) 災異思想については、日原利国「中世(前期)の思想」、同「災異と讖緯――漢代思想へのアプローチ」(ともに『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年に収む)参照。

(7) 天皇大帝については、福永光司「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊――儒教の最高神と道教の最高神」『中哲文学会報』第二号、一九七六年(のち『道教思想史研究』に収む)参照。

(8) 魏晋南北朝時代以降の天をめぐる無神論思想については、王友三『中国无神论史綱(修订本)』上海人民出版社、一九八六年、王棣堂『中国无神论史话』福建人民出版社、一九八六年、などを参照。また、唐宋以後の天譴(人間世界に対する天の譴責)の議論の内容的な変遷については、溝口雄三「中国の「天」」(上・下)『文学』一九八七―一二、一九八八―二、参照。

(9) もっとも、祖先の祭祀を気の理論で根拠づけようとする朱子の理論には無理な点もある。このことについては、山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、終章を参照。

(10) 拙稿「『真誥』について(上)」『名古屋大学教養部紀要A』第三〇輯、一九八六年、参照。
(11) 次項「祭祀と祈禱」を参照。
(12) 道教教理における神と気の一体性の理論については、麥谷邦夫「道と気と神——道教教理における意義をめぐって」『人文学報』第六三号、一九八九年、参照。

2 祭祀と祈禱

神塚淑子

祈りは人と神との間の内面的な交わりである。人はしばしば現実世界のさまざまな状況の中で、神に向かって呼びかけ、心の思いを語り、わが身を反省し、赦しを求め、神が自分を守り救ってくれることを願う。祈りは、人が自分よりも高次の力の存在を意識し、それとの個人的な接触に身を置くところに成り立つ行為であり、宗教的行為の核心とも言えるものである。(1) その意味において、祈りは個々の人間の魂の問題である。しかし、同時に、祈りという行為はそれぞれの社会の史的展開の中で生まれた諸々の形態の祭祀儀礼と切り離しがたく結びついている。祈りの対象や祈りの形式は、それぞれの民族・社会によって異なり、人間の精神的な営為の中で祈りをどのように位置づけるかということについても相違がある。中国における祭祀・祈禱にはどのような特質が見出せるのであろうか。これはきわめて大きな問題であるが、小論では二、三の視点からこの問題について若干の考察を加えることにしたい。

一　儒教の祭祀・祈禱観

儒教はあるいは礼教と呼ばれることがある。社会秩序を保つための倫理規範としての「礼」をその教学の中心に据えているからである。この「礼」という字は、『説文解字』に「礼は履なり。神に事えて福を致す所以なり」と説明されているように、もともと祭祀・祈禱と関わりの深い字である。小論ではまず儒教において祭祀・祈禱がどのように捉えられているのかを見ておきたい。

儒教における祭祀・祈禱観の特徴として、まず第一に指摘できることは、祭祀の持つ政治的な役割がきわめて重視されていることである。『礼記』祭統に「凡そ人を治むるの道は、礼より急なるは莫し。礼に五経有り、祭りより重きは莫し」とあるように、祭祀は為政のための最も重要な急務であると位置づけられる。そして、諸々の祭祀[2]の中でとりわけ重んじられているのは、祖先の霊を祭る宗廟の礼と、天地の神を祭る郊社の礼（郊祀）である。「郊社の礼は上帝に事うる所以なり。宗廟の礼は其の先を祀る所以なり。郊社の礼・禘嘗の義に明らかなれば国を治むること其れ諸を掌に示す如きか」（『礼記』中庸）というとおりである。

祖先の霊を祭るということは、素朴な祖霊信仰にもとづくものである。それが儒教においては、国家統治に関わる政治的意義を担うとされたのは、「孝」の観念が関与している。儒教では、子の親に対する敬愛の情にもとづく孝の倫理を何よりも重視し、すべての道徳の根本であるとした。そして孝は単に家族倫理であるにとどまらず、国家・社会に拡大することのできるものであるとし、「父に事うるに資りて以て君に事う。敬すること同じなり。……孝を以て君に事うれば則ち忠なり」（『孝経』士人章）とい

うように、父に対する孝の気持ちはそのまま拡大してゆけば君主に対する忠につながるとした。また、君主の側は「孝を以て天下を治む」(『孝経』孝治章)、すなわち孝の倫理をもとにして国を治めることが要求された。このように孝―忠の連続性を基盤にして、孝という基本的倫理にもとづく理想的な徳治の実現を求めるのが儒教の政治理念であった。そして、「死に事うること生に事うるが如くし、亡に事うること存に事うるが如くするは、孝の至りなり」(『礼記』中庸)の言葉が示すように、祖先の霊を祭ることは孝の実践の重要な事柄であるとされ、君主は宗廟の礼をみずから行なうことによって孝の道を人々に示すべきであるとされたのである。

一方、天地の神を祭る郊祀が「治国」の枢要とされたのは、やはり「孝」の観念の延長線上にある(天地の神とはいっても実際は天の方に大きな比重が置かれる)。郊祀は天子だけに許された特権的な祭祀である。それは、「天子は則ち天の子なり」(『春秋繁露』郊語)、「王者は天に父事す(父として事える)。故に天子と称す」(『漢書』郊祀志下。王莽の上奏文)などとあるように、天と天子との間には理念上の父子関係が存在すると考えられたからである。郊祀を行なうことの重要性が認識された背景には、人間世界を支配する至上神もしくは理法的存在としての天に対する信仰があったことは言うまでもない。天の意志に順(したが)ってこそはじめて理想的な世の中が実現されるというのが、中国の社会政治思想の堅強な観念であった。その天に対して天子は「子としての礼」(『春秋繁露』郊語)を尽くして祭らなければならないと儒教は説いたのである。「帝王の事は天の序を承くるより大なるはなく、天の序を承くるは郊祀より重きはなし」(『漢書』郊祀志下。匡衡らの上奏文)という言葉は、統治者としての天子の行なう郊祀の意義を明確に示している。

このような宗廟の礼と郊祀とを二つの柱とする国家祭祀の制度は、歴史的には、儒家官僚の朝廷への

進出と並行して、前漢の元帝・成帝期から王莽の頃にかけて確立された。そしてその後、中国皇帝制を支える重要な祭祀儀礼として歴代王朝にわたって実施されたのである。(3)

祖先の霊を祭ることと天地の神を祭ることが祭祀の中で最も重んじられたことの根底には、存在の根源に復帰することを尊ぶ中国思想の一つの特質が横たわっている。根源の「道」への復帰を哲学的に説いたのは老子であるが、(4)『礼記』郊特牲に「万物は天に本づき、人は祖に本づく。此れ上帝に配する所以なり。郊の祭りや、大いに本に報じ始めに反るなり」といっているところからわかるように、天と祖先は万物と人間の根源であるということが、儒教においても祭祀を行なうことの理論的根拠とされており、現在の自分を成り立たせている根源のものに感謝し、そこに復帰することに祭祀の意義が置かれているのである。

次に、儒教における祭祀・祈禱観の第二の特徴として指摘しなければならないのは、祭祀・祈禱を行なうものの心のあり方が重視され、祭祀・祈禱によって福を得るか否かは二次的な事柄とされていることである。これは前項の「有神と無神」において述べたように、孔子以来の伝統として儒家は無神論的な見解をとっていることと関連する。つまり、祭祀を行なうことは秩序を維持するために必要なこととして重視するのであるが、祭祀を行なっても、それを享けるべき実体的な鬼神の存在は認めていない。したがって祭祀の本質は、生きている人間の、亡き人に対する敬愛の心情にこそあるとされる。「夫れ祭りは物の外より至る者に非ざるなり。中より出で、心に生ずるなり。心怵みて之を奉ずるに礼を以てす」(『礼記』祭統)とあるように、祭祀は内なる心情にその出発点を持つことが強調され、祭祀の重点は専ら、祭祀を行なう人が祭祀の対象に対して「敬」の心を尽くしているかどうかという所に置かれている。そして、「唯だ祭祀の礼は、主人(祭祀を行なう人)自ら尽くすのみ。豈鬼神の饗くる所を知らん。

亦た主人に斉敬(つつしみうやまう)の心あるを以てなり」(『礼記』檀弓下)とか「主人自ら其の敬を尽くすのみ」(『礼記』郊特牲)というように、鬼神が祭祀を享けるか否かはさておき、祭祀を行なう人の心のあり方がまず問われているのである。「祭りには敬を思う」(『論語』子張)、「敬し尽くして然る後に以て神明に事う可し。此れ祭りの道なり」(『礼記』祭統)、「祭礼は、其の敬足らずして礼余りあらんよりは、礼足らずして敬余りあるに若かず」(『礼記』檀弓上)などの文は、「敬」を祭祀の本質として捉える儒教の内面性重視の祭祀観をよく示している。

また、このことは祈禱というものの捉え方にも関連する。祈・禱の字義は、『説文解字』に「祈は福を求むるなり」「禱は事を告げて福を求むるなり」とあるように、〈福を求める〉ということを内容として持つ。しかし、儒教では己の行為を反省せずにただ神の祐助を求めて祈るということを否定的に評価する。『礼記』礼器に「祭祀は祈めず」という。これは鄭玄の注によれば、「祭祀は福を求むるが為にせざるなり。……福は己に由るのみ」、すなわち、福は己の行為の結果としてもたらされるものであり、祈禱という行為をすることによってその応報としての福を得ることを期待してなされる祭祀は、価値のないものであるという意味である。

こういう考え方は、『論語』に見える孔子の祈禱の捉え方とつながっている。よく知られているように、『論語』述而篇には、孔子の病いが重くなった時に子路が祈禱をすることを願い出たのに対して、孔子は「丘の禱ること久し」と言ってそれを拒んだという話が載っている。また、八佾篇には、「罪を天に獲れば、禱る所無し」という孔子の言葉を記している。これらのことからわかるのは、孔子は〈禱る〉という行為を自己の心の中の問題として捉えていたこと、そしてその〈禱り〉は常に自己の行為に対する点検・反省とともにあったということである。はじめから神の恩恵を期待して祈るのではなく、人

としての努力を果たした上での最後の心の置き所として祈禱というものを捉える孔子のこのような態度は、祭祀の本質を「敬」と見なすことと、祭祀・祈禱を行なうものの心のあり方を重視するという点でつながっているのである。

二　道教における祭祀・祈禱

儒教はその合理的精神にもとづいて、民間で行なわれた諸々の祭祀・祈禱を整理し、国家事業に関わる祭祀の礼典をしだいに整えていったのであるが、その一方で、中国の社会には神を祭り福を求める人々の宗教的営みの流れが脈々と続いていた。道教は、そうした流れを汲み上げ、福を得るためのさまざまな具体的な方法を説くものである。道教における祭祀・祈禱をめぐる諸問題のうち、ここでは二つの点、すなわち、第一に、道教思想の一つの重要な構成要素となった神仙思想と祭祀・祈禱との関係、第二に、六朝時代の道教教団における祭祀・祈禱としての「斎」について述べることにする。

1　神仙思想と祭祀・祈禱

不死の命を獲得して天上に登ることのできる人を仙人というが、仙人は神のような存在であるところから神仙とも呼ばれる(5)。神仙という観念が出てきたのは、人々の長生きをしたいという現実的な願望が根本にあるが、その願望が超現実的な領域にまでふくらんで生まれた宗教的存在が神仙である。この神仙になることを、少なくとも六朝時代以降の道教では最高の理想とする。神仙という観念がはっきりと表われるようになったのは、秦漢の時代であるが、この頃においては神仙は祭祀・祈禱と密接に結びつ

いていた。すなわち、神仙は神として祭られ、祭祀を行なう者は神仙を祭ることの応報として不死登仙が得られることを祈願したのである。

秦の始皇帝と漢の武帝が斉・燕の方士たちの説く東海の三神山の話に熱心に耳を傾けたことはよく知られている。この時、徐市(徐福)は始皇帝への上奏文で、「斎戒して童男女とともに之を求む」(『史記』秦始皇本紀)と言っており、三神山の仙人に会うためには、斎戒や供犠としての童男女など、神を祭るのと同じ儀礼が必要であると考えられていたことがわかる。また、蓬萊の仙人は、蓬萊の「神人」とか「諸神」とも呼ばれている(『史記』封禅書)。あるいは、また、漢の武帝は仙人の姿を見る方法を説く公孫卿の意見に従い、通天台を作って「祠具を其の下に置き、将(まさ)に仙神人の属を招来せんとし」(『史記』封禅書)たという。さらに、漢代には「仙人祠」と呼ばれる祠が各地にあったことが知られている(『漢書』地理志)し、『列仙伝』に挙げられた仙人のうちの多くは祠を立てて祭られたとされている。このように仙人が神と見なされ祭祀の対象とされることが、この時代には広く行なわれたのである。[6] これは、仙人を祠ってその姿を見ることが不老登仙につながると考えられたからである。こうした現象が起こった背景には、「燕斉の間の方士……神仙祭祀致福の術有りと言う者、万を以て数う」(『漢書』郊祀志下。成帝の時の谷永の上奏文)とあるように、方士たちの大きな活動があった。

秦漢の頃に不死登仙を希求して行なわれた祭祀として見落としてはならないのは、封禅の祭りである。封禅は受命の天子がその成功を天地の神に報告する祭りであるとされており、確かに後漢以後はそのような政治的な意味あいが強くなるのであるが、秦の始皇帝と漢の武帝が行なった封禅は、むしろ不死登仙を希求する個人的な祭祀・祈禱の性格が強い。[7] 始皇帝は「天下を巡り、名山の諸神を禱祠して以て寿命を延ばす」(『史記』李斯伝)ことを求めたが、その延長線上に泰山における封禅が行なわれたのである

し、武帝も、「之(海中の蓬萊の仙者)を見て以て封禅すれば則ち不死なり」(『史記』封禅書)と説いた李少君や、「上封すれば則ち能く仙たりて登天す」(同)と説いた公孫卿らの方士の意見に動かされて封禅を行なったのであった。しかも武帝が元封元(前一一〇)年に行なった封禅の祭りの中で最も重要な部分は人目を避けて極秘になされており、封禅が本来、神と人との一対一の交わりの中でなされる厳粛な祈りの儀式であったことを示している。

また、漢代に中国に伝来した仏教は、不死登仙を願う神仙信仰を媒介として受容された(8)。後漢の明帝の弟の楚王英は、「黄老の学を喜び、浮屠の斎戒祭祀を為し」(『後漢書』楚王英伝)たとされる。つまり、浮屠(仏)は、この頃に神仙として信仰された黄帝や老子とともに神として祭られたことを言っており、これは、中国において、仏ははじめは不老不死の仙人として理解されたことを示している。祭祀・祈禱によって神仙になることを求める信仰は、中国における仏教受容の重要な基盤となったのである。

このように秦漢の時代には祭祀・祈禱によって不死登仙を求めることが盛んであったのであるが、そのような神仙追求のあり方を強く批判したのは、晋の神仙思想家、葛洪(一八三?―三四三?)である。葛洪は「昔秦漢の二代、大いに祈禱を興し、祭る所の太乙五神、陳宝八神の属、動もすれば牛羊穀帛・銭費億万を用いるも、了に益する所無し」(『抱朴子』勤求)としてそれを否定し、鬼神に祈願し延年を求めるは甚しい愚惑であるとした。これは葛洪自身の神仙理論と関係する(9)。すなわち葛洪は、還丹と金液の服用を神仙になるための最も重要で不可欠なものとし、その他の諸々の道術、たとえば、行気(呼吸法)・宝精(房中術)・守一(身中神存思)などは第二義的なものにすぎないと位置づけた。還丹と金液は回帰と不変のシンボルであると見なされ、したがってこれを服用すれば、「人の身体を錬り」(『抱朴子』

金丹)、不老不死の肉体に変化させることができると葛洪は考えたのである。つまり、葛洪にとって神仙とは祭祀・祈禱を行なって神の恩恵に依存して実現されるものではなく、人が知識と技術を駆使して不死の薬を完成させることによって達成できるものだったのである。「長生の道は、祭祀して鬼神に事うるに在らず、道引(導引)と屈伸とに在らず。昇仙の要は神丹に在るなり」(『抱朴子』金丹)、「夫れ長生の制は大薬に在るのみ、祠醮(神を祭ること)の得る所に非ざるなり」(『抱朴子』勤求)などの言葉は、葛洪のそうした姿勢を示している。

また、葛洪は世に行なわれている諸々の淫祀妖道の具体例を挙げてその弊害を指摘し、それらを法令によって厳しく禁ずべきことを主張している。「福は足恭(過度にうやうやしくすること)の請う所に非ず、禍は諂祀(つつしんで祭ること)の禳う所に非ず」(『抱朴子』道意)と述べ、俗人が「祝祭の謬を専らにし、祈禱して已む無き」(同)ありさまであることを批判する葛洪の祭祀・祈禱観は、上に述べた儒教のそれに近いと言えよう。

しかし、葛洪は祭祀・祈禱を全面的に否定して神仙思想から宗教的色彩を消し去ったわけではない。神仙を得るための至要とされた還丹金液を作成する過程においては、祭祀の要素がむしろ必須のものとされている。「必ず名山の中に入りて斎戒すること百日、五辛・生魚を食らわず、俗人と相い見ず。爾して乃ち大薬を作る可し。薬を作りて成るを須ちて、乃ち斎を解く」(『抱朴子』金丹)とか「黄白の術(金銀を合成する法)も亦た神丹を合するが如し。皆須らく斎潔すること百日已上なるべし」(『抱朴子』黄白)というように、還丹金液を作るためには、俗界との交わりを断って一定期間の斎戒を行なうことが要請されている。また、「此の大薬を合するには皆当に祭るべし。祭れば則ち太乙元君・老君・玄女皆来たりて鑒省す(じっと観察する)」(『抱朴子』金丹)として、丹薬を作る場には神々が来降すること、そ

の神々に対して祭祀を行なわねばならぬことを述べている。さらに、還丹金液を作る方法の伝受にあたっては、「金人八両(八両の黄金で造った像)を東流の水中に投じ、血を飲みて誓いを為し、乃ち口訣を告ぐ」(同)といった厳粛な儀式が必要であるとされ、軽々しく口訣や仙経を人に伝えることを厳しく戒めている。このように葛洪は、還丹金液を作るという一連の行為を、きわめて神聖な宗教的行為と見なしている。これには、還丹金液の作成という行為が神(神仙)の行為の模倣であるという宗教的観念が基底に存在すると考えられよう。[10] 葛洪の神仙理論は、諸々の形式的な祭祀・祈禱に専ら依存する秦漢の頃の神仙追求のあり方を批判し、人間の主体的な努力による神仙追求の方向を打ち出したのであるが、その中心部分においては、やはり祭祀・祈禱につながる要素が大きな比重を占めており、斎戒などによって得られる神と人との厳粛な交わりが重視されているのである。

次いで、六朝時代の半ばに起こり唐代に全盛期を迎えた上清派道教では、葛洪のような還丹金液至上主義の神仙思想に修正を加え、仙経の読誦や存思の道術の実修を重んじる傾向が強くなった。神仙になる方法として、還丹金液の服用といった外的なものによるのではなく、実修者の心のあり方を問う内面性・精神性重視の神仙思想への転換が行なわれたのである。『真誥』をはじめとする上清派道教の文献の随所にそのことは見られるが、中でも、『洞房上経』の「夫れ仙は心学なり。心誠なれば則ち仙を成す。道は内に求むるなり。内密なれば則ち道来たる」という文は、そのような上清派道教の神仙のとらえ方を端的に示している。[11]

また、唐の上清派の道士の呉筠(?―七七八)は、玄宗皇帝に献上した道教教理の綱要書『玄綱論』と『神仙可学論』(『宗玄先生文集』所収)において、心の修養を重んじる神仙思想を述べている。呉筠は「神仙可学」(人は学んで神仙になれる)ということの根拠として、人間の身体は宇宙と同じ過程(「虚」→

「神」→「気」→「形」という順序)を経て生成されていること、したがって、錬形・錬気によって生成の過程を溯っていけば、身体を純化して「神」と合体し「仙」となり、宇宙と同じく長久な生命を得られることを説く。そして、そのための方法として、身体中の陰陽二気を主体的な努力によってコントロールすること、すなわち、心を静かな虚空のような状態に保つことによって、悪の原因となる陰気を陽気によって征服し、「情」をもとの完全な「性」にもどすことを強調して説いている。道術を用いた肉体錬成の必要性ももちろんあわせて説かれてはいるものの、「習静」(静の状態の持続)や「精思」(精神集中)といった心の修養が神仙の条件としてきわめて重視されていると言わなければならない。(12)

そして、この呉筠の神仙思想の中には、いわゆる儀式としての祭祀・祈禱のことは見られなくなっている。それは、神仙というものを外在的なものとして捉えるのではなく、神仙の要素は自己の身体のうちに本来内在しているものであるという考え方がより顕著になっていることと関連する。「虚を積みて神を生じ、神用きて気を孕む。気凝りて漸く著われ、著を累ねて形を成す。形立ち神居りて、乃ち人と為る。故に其の流遁に任せば則ち死し、其の宗源に反れば則ち仙なり」(『神仙可学論』)というように、自己の根源への復帰がそのまま神仙への道につながるとされており、したがって、儀式的な祭祀・祈禱を行なって外に存在する神と交わるということが重要ではなくなっているのである。このような考え方は、同じく唐代の上清派道教の司馬承禎(六四七―七三五)の『坐忘論』にも共通するものであり、神仙というものを内在的に捉える観念的な神仙思想が、この頃の道教教理学の中で主要な位置を占めていたことがうかがわれる。

このような観念的な神仙追求の方法は、一般的ないわゆる「祈り」(人格神的な神との内面的な交わりとしての祈り)の性格を全く持たないようにも見える。しかし、呉筠や司馬承禎の場合においても、自

己の内なる「神」への復帰、もしくは内なる「神」との合一ということは、その思想の中心を占めている。もし、仏教における、禅定による涅槃への階梯が、広い意味での祈りの概念に含まれるものであるとするならば、それと同じ意味において、唐代上清派道教の観念的な神仙思想にも、祈りの要素を認めることができるであろう。

2　六朝道教の斎

教団組織を持つ道教は、後漢末の太平道・五斗米道に始まり、魏晋南北朝時代の天師道へと展開し、北朝には寇謙之(こうけんし)の新天師道、南朝には上清派・霊宝派などの諸教派が形成された。六朝時代の道教教団においては、斎・会・廚(ちゅう)などと呼ばれる集団的な祭祀儀礼が行なわれたことが知られている。これらの儀礼はいずれも古くからの宗教的観念をふまえた、神と人との交わりの儀式として注目されるが、とりわけ「斎」の儀式は、道教における祈禱のあり方を知る上で興味深いものである。

唐の法琳の『弁正論』巻二、および同じく唐の孟安排の『道教義枢』巻二には、「済度」(人々を救済する)のための斎として金籙(きんろく)斎・玉籙斎・黄籙斎・三皇斎・自然斎・上清斎・指教斎・塗炭斎・明真斎・三元斎の十種類の斎の名が挙がっている。「済度」のための斎に対して、また別に、「極道」(究極の道に至る)のための斎があり、「心斎坐忘」がこれにあたるという。つまり、上に述べた呉筠や司馬承禎のような自己の心の修養によって神仙の境地に到達する方法がこれである。こうした観念的・個人的、あるいは知識人的な神仙追求の方法とは対照的に、一般の信者たちがともに救済されることを祈って集団的に行なわれるのが「済度」のための斎である。[13]「済度」のための斎は、いずれも福を求めて神に祈るものであるが、それぞれに重点の置かれ方が異なっている。たとえば、金籙斎は「上は天災を消し、

帝王を保鎮す」という国家的な目的を持つもの、黄籙斎は「九玄七祖を抜度し、五苦八難より超出し、幽夜永歎の魂を救い、地獄長悲の罪を済う」というように祖先を地獄の苦しみから救済する目的を持つもの、また、塗炭斎は「過ちを悔いて命(寿命)を請う」ためのもの、三元斎は「三官の罪(天地水の神々に対する罪)を謝する」ためのものとされている。今、こうした「済度」のための斎を、「六朝道教の斎」と呼んでおくことにする。

六朝道教の斎の儀式では、それぞれ一定の人数の信者が参加し、決められた儀式次第に則って、焼香・叩歯・祝辞・神への謝罪の願文の読誦・叩頭の拝礼などが何度となくくり返して行なわれた。(14) 六朝道教の斎の儀礼の整備に大きく貢献した陸修静(四〇六―四七七)の作とされる『洞玄霊宝五感文』に、「三元塗炭の斎は苦節を以て功と為す。上は億曾道祖無数劫来の宗親門族及び己身家門の無鞅数の罪を解き、憂苦を拯抜し、人の危厄を済う。其の功は至重なり、称量す可からず」と言っているように、長時間に及ぶ単調な動作のくり返しという肉体的・精神的な苦行の中で、ひたすら、自己の救済を祈り、亡き祖先の魂の救済を祈り、さらには宇宙のすべての存在が済度されることを祈るというところに、宗教的実践としての斎の持つ重要な意義があった。

斎の儀式の中では、神への謝罪の願文の読誦の部分が大きな比重を占めている。読誦は多くの神々に対して同じようにくり返して行なわれるのであるが、願文の内容そのものは類型化されており、一つは、自分が犯した罪が赦されて死後に昇仙できるようにと祈るもの、二つは、亡き祖先が生前に犯した罪過について、贖罪の品として絹織物などを神々に捧げて赦しを乞い、地獄から救済されて天堂に昇ることができるようにと祈るもの、さらにもう一つは、自分の行なう斎の功徳を一切衆生にふり向けて、すべての人が(生者も死者も)済度され、国家が安泰であるようにと祈るものである。

このように神に対する謝罪が、斎の儀式における祈りの中心的な事柄になっているのであるが、神に対する謝罪ということは、溯れば、道教教団がその成立の当初から主要な教説としてきたものである。すなわち、太平道においては、病気の信者に「跪拝首過」(罪過の告白)をさせて病気を治すことが行なわれたし、五斗米道においても、病人が静室の中で「思過」(罪過の反省)を行ない、さらに、天地水の神々に対して、自分の犯した罪に服する意を説いた手紙(「三官手書」)を捧げるという祈禱の方法が用いられた(『後漢書』皇甫嵩伝・『三国志』魏書張魯伝注)。病気は罪深い人間に対して神が与える罰であると見なすのが、古代の病気観であり、したがってそれを治すためには、病人は神と向かいあい、罪を告白しなければならないと考えられたのである。病気を治し、健康と長生を得ることは、最も切実な「祈り」であった。六朝道教の斎における神に対する謝罪の願文は、こうした太平道・五斗米道以来の流れを承けるものであると言える。

それと同時に、六朝道教の斎は、仏教からの影響を多く受けている。東晋の郗超(三三六―三七七)が書いた仏教信仰の綱要書「奉法要」(『弘明集』巻一三)では、歳の三斎や月の六斎のことを記し、斎の意義について、「斎は普く先亡見在(すでに亡くなったか、あるいは現在生存している)の知識(知人)親属、並及びに一切衆生の為にす。皆当に此の至誠に因りて、玄想感発すべし(悟りを求める気持ちが起こるはずである)。心既に感発すれば、則ち終に罪苦を免る」と述べ、仏教信仰における斎の重要性を説いている。また実際に、六朝時代の朝廷や貴族たちの間では、仏教信仰にもとづいて八関斎がしばしば行なわれていた。道教が一切衆生の済度という大乗的思想に目覚め、そのための方法として斎の儀式を重んじるようになったのは、仏教から学んだものが多かったと言える。(15) 道教の斎に見られる死者救済の観念や地獄の観念、あるいは祭壇の造りや謝罪の対象である神の方位について言われる「十方」の観念な

どにも、仏教からの影響を認めることができよう。

六朝道教の斎における祈禱の特色として、二つの点が特に注目される。その第一は、斎の儀式の参加者の祈りが天上の神にどのように伝わるかについて、祈りを行なう者の身体に出入する「気」を介在させて具象的に説明されていることである。たとえば、三元斎では、願文の初めの方に、「願わくは十方の正真の気、臣等の身中に入り、臣の啓する所をして、无極天尊太上大道至真玉帝の几前に速やかに達し上聞せしめんことを」(『无上秘要』巻五二)と述べる。塗炭斎や金籙斎でもほぼ同じことが述べられる。つまり、祈りの言葉(願文)は天界と人の身体とを往復する「正真の気」を介して伝えられるとされているのである。ここには、天と人とをつなぐものとして「気」の存在に注目し、その神秘的な働きは「神」にも相当すると見なしてきた中国の伝統的な観念が生きている。もちろん、人の祈りの言葉を聞き届ける天上の神は、一応、人格神的に認識されているわけであるが、その神も実は気の一つの姿なのである。人と神は気という共通項を持っており、それが祈りの伝達者としての重要な役割を担っているのである。

六朝道教の斎における祈禱の特色として注目される第二の点は、祈りによって求める救済の最終的な目標を昇仙ということに置き、昇仙に至るためのプロセスが、死後の世界をも包摂した広範な視野の中で考えられていることである。本来の神仙思想の考え方では、死者は仙人になることに失敗した者ということになるが、ここでは神仙についての違った捉え方がなされるようになり、人はこの世での生を終えたのちに、死後の世界で魂を浄化させ新たな肉体を錬成して仙人になれると考えられるようになった。そして、死後の魂の浄化、肉体の錬成の場所としては、「南宮」という場所が考えられていた。たとえば、三元斎の願文の一節に、「願わくは地簡(地下の名簿)より削除せられ、右府の黒簿罪録(死すべき者

の名簿に記された名)を絶滅し、度われて南宮に上り、左府の長生青録(永生者の名簿)の中にあり、神仙度世し、永く享けて窮まり无く、得道の後、昇りて无形に入り、真と合同せんことを」(『无上秘要』巻五二)とあるのは、南宮を経過して神仙になるという救済の構造が想定されていたことを示している。また、このような神仙の捉え方は、すでに地獄に堕ちてしまった死者も救済されて人間として再生し、最後には仙人になるという道を可能にした(16)。たとえば、黄籙斎の願文に、「某の家の九祖の父母の悪対罪根を抜き贖い、……罪録より削除せられ、窮魂を開度せられて、身は光明に入り、天堂に上昇し、衣食は自然にして、早やかに福慶の門に更生するを得んことを」(『无上秘要』巻五四)とあるように、地獄の死者も子孫が行なう斎の供養によって、罪が赦され、魂が救済されて再び人間世界に生まれかわることができるとされている。このように、ひとたび死の世界を経て、浄化されて神仙になるという観念が、六朝道教の斎において、救済の理論の骨子となっているのである。

そして、斎の実践を通じて、すべての人々の罪が赦されて浄められることが、国家の安泰というきわめて現実的な問題と直結していると意識されていた。これは自然界と人間世界との陰陽の気の調和が政治の安定につながるという中国思想の伝統的な観念を、死後の世界をも含めた全宇宙にまで拡大させたものと言えよう。はじめに述べたように、儒教においては宗廟の礼と郊祀とを二つの柱とする国家祭祀の制度を確立させた。一方、道教は、このように、儒教とは異なった形で、昇仙を究極の救済と見なす宗教思想のもとに、個人と国家のための祭祀・祈禱の理論を構築していったのである。

(1)「祈り」の宗教学的な意味については、W・ジェイムズ著・桝田啓三郎訳『宗教的経験の諸相(下)』岩波文庫、一九七〇年、参照。

(2) 儒家の経典に説かれる祭祀の種類・儀典については、諸橋轍次『支那の家族制』(「祭祀篇」) 大修館書店、一九四一年、参照。

(3) 漢代から唐代まで、郊祀と宗廟の祭祀が実際にどのように行なわれたかについては、金子修一「中国――郊祀と宗廟と明堂及び封禅」『東アジア世界における日本古代史講座9』学生社、一九八二年、および、同「魏晋より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について」『史学雑誌』八八―一〇、一九七九年、に詳しい。

(4) 拙稿「往と還」『中国宗教思想2』(本講座第一四巻)、一九九〇年、参照。

(5) 神仙思想の由来とその変遷については、津田左右吉「神僊思想の研究」『津田左右吉全集』第一〇巻、岩波書店、一九六四年、に詳しい。

(6) 前漢の神仙信仰の具体的な様相については、宮川尚志『中国宗教史研究・第一』第二章「前漢時代の神仙方術」同朋舎、一九八三年、参照。

(7) 福永光司「封禅説の形成」『東方宗教』第六・七号、一九五四・五五年(のち『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年に収む)、および、栗原朋信「史記の秦始皇本紀に関する二・三の研究」『秦漢史の研究』吉川弘文館、一九六〇年、参照。

(8) 塚本善隆「魏晋仏教の展開」『史林』二四の四、一九三九年(のち『塚本善隆著作集』第三巻、大東出版社、一九七五年に収む)参照。

(9) 葛洪の神仙思想については、大淵忍爾「抱朴子における神仙思想の性格」『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、一九六四年、参照。

(10) 御手洗勝「斎と錬金・煉丹――『抱朴子』内篇を媒介として」『哲学』第一六輯、一九六四年、参照。

(11) 拙稿「『真誥』について(下)」『名古屋大学教養部紀要A』第三一輯、一九八七年、参照。

(12) 拙稿「呉筠の生涯と思想」『東方宗教』第五四号、一九七九年、参照。

(13) 『弁正論』巻二に「坐忘の一道は独り生死の源を超え、済度の十斎は同じく哀憂の本を離る」(大正蔵五二、四九七中)という。これは斎の二面性を示すとともに、独善と兼済という、道教そのものの持つ二面性を示している。

(14) これらの斎が実際にどのようにして行なわれるものであったかについては、『无上秘要』巻四八―五七に

詳しい記載がある。また、アンリ・マスペロ著・川勝義雄訳『道教』平凡社、一九七八年、および、小南一郎「道教信仰と死者の救済」『東洋学術研究』第二七巻別冊、一九八八年、参照。

(15) 六朝道教の斎と仏教との関連については、李献璋「道教醮儀的開展与現代的醮」『中国学誌』第五本、一九六八年、参照。

(16) 六朝道教における地獄からの救済の思想については、注(14)の小南論文に詳しい考察がある。

3 罪と罰

小南一郎

一

罪と罰とをめぐる思考の歴史的な変遷は、おそらくどの文化圏にあっても、その基礎において、個人の意識の析出とその展開とに密接に関連していると言えるであろう。中国においてもまた事情は同様であった。すなわち中国の精神史の展開の中にあって、罪と罰との意識に大きな変化が生じたと考えられるのは、古代的な集団の中に融合していた個人の意識が徐々に析出をし、はじめて自立した自己の意識が確立されたとされる、魏晋南北朝期においてであった。この時期、人々の心が仏教や道教に鋭敏に反応を示したのも、自からの罪とその応報としての罰とをめぐる内心の反芻が一つの重要な機縁となっていたに違いない。仏教は、二世紀以上も以前に伝来はしていたが、中国の人々の心の中にそうした土壌が準備されてはじめて広く受容されたのであり、逆に仏教もまた、そのような人々の共通の心情をより純粋化して析出させることに力があった。両者の因果関係は、相互作用的なものであったのである。

仏教の伝来が人々の精神に与えた大きな衝撃の一つが、罪と罰とをめぐるものであったことを示唆す

る、次のような記事がある。袁宏の『後漢紀』永平一三(七〇)年の条には、後漢時代初期の仏教伝来とその信仰の様相について次のように言っているのである。

仏というのは、中国語で言えば「覚」ということで、全ての存在を悟りに導くのである。その教えは、善を修することと全てのものに愛情を注ぐことを中心に据え、生き物を殺さず、もっぱら清浄に務める。……また、人が死んでもその精神は滅することなく、のちに再び身体を受けて〔転生するとされ〕、生きていたときの行ないの善悪に対しては全て報応があるとされる。……〔仏教は〕自からの救済を目的とするのであるが、道理として究明しているのは我々の感覚の領域を越えたものである。世俗の人々は、うそっぱちだとしているのであるが、その教えの根本は奥深く深遠なものに帰着するのであって、それを推し量ったりするのは困難である。それゆえ、王侯たちも立派な人物たちも〔仏教が説く〕生死や応報の実相を目にするとき、心を震わせ茫然自失せぬものはなかったのである。

この記録は、少し時代の下った晋代の歴史家、袁宏が記したものであって、後漢初期の仏教信仰の実態をそのまま写しているかどうかについては、あるいは疑問の余地があるかも知れない。ただ、この最後に見える、仏教が説く「生死応報」に対して、当時の人々が心を震わせ茫然自失せぬものはなかったという状況は、筆者の袁宏をも含めて、初めて仏教思想・信仰に接した中国の人々の実際の反応であったと考えられる。ある個人が犯した罪は必ずその個人によって償われねばならず、誰もそれを肩代りをすることが出来ないとする、厳しい仏教的な応報の観念は、共同体の中に自己を融解させて、自からの行為に対する責任を少なからず曖昧にしてきた当時の中国人にとって、茫然自失を招くような大きな衝撃であったに違いない。それゆえ、中国における罪と罰との観念の展開を見てみようとするとき、仏教

の伝来とその受容という事件を境として、それ以前とそれ以後とを大きく区分して考えることは、単に便宜的な区分という以上の意味があるのである。

二

もちろん仏教受容以前にあっても、善悪の行為に対する報いについて、さまざまな思索が重ねられてきていた[1]。そうした問題を常に意識していた最も古い経書の一つが『尚書(書経)』である。『尚書』は、基本的に古代の帝王たちの宣言文を集めて成り立ったものであるが、それら宣言文の背後にある主要な観念の一つが、帝王たちの行為の善悪とその王朝の命運とが直接に結び付いているとするものであった。善なる支配者はその王朝を隆盛に導き、悪王は王朝を滅ぼすとする、王朝を単位とした、罪と罰との思考がそこに展開されているのである。

たとえば『尚書』には、戦いに先だっての宣言がいくつか収められているが、敵国に戦いをしかける場合、対象とする国に罪があり、自分はそれを、天に代わって罰するために軍を動かすのだと言って、自からの行動の正当化がなされている。甘誓篇には次のように言う。

有扈(ゆうこ)の国の支配者は、五行をないがしろにし、三正を怠った。天は、それゆえその国の命を断ち切られた。今、つつしんで天の罰を実行するのだ。

同様に王朝交替の際の放伐も、次のように理由付けられている(湯誓篇)。

私は敢えて乱を起こすのではない。夏の国に罪が多いので、天が、夏を滅ぼすようにと命じられたのだ。

このように、常に人間たちの罪を監視し、その罪が重なったときに、罰を下そうと決心するのは天であって、罪びとたちの討伐は、選ばれた人間集団が天に代わって実行するのだと理由付けられている。このような、人々の行動を見守り、悪行があれば罰を下そうとしている天のありかたは、天威と呼ばれる。天威を代行するのだという理由付けは、単に軍事力で支配権を確立しようとする集団が自からを正当化するために、一時的にそれを利用したものと言うに留まらなかった。それは中国の、特徴的な天の観念をその基礎にしているのである。

中国的な天の観念は[2]、すでに早い時期にその宗教的側面を薄め、道徳的・倫理的な性格が大きくなっていたことにその第一の特徴がある。おそらくは、中国においても、元来の天の観念は、それぞれの部族の守り神であり、特定の部族に、排他的に恩恵を与える存在であったにちがいない。しかし、少なくとも西周時代になると、天は全ての者が共通して戴く唯一の天だとされている。殷周革命のあと、周王朝の人々がその革命を正当化するに際して、彼らは、元来、殷王朝に心を向けていた天が、殷が徳を失ったとき、代わりに周の人々を、天の代理として天下を治めるよう命じた(天命を授けた)のだと説明したのである。すなわち、天は特定の集団に特に目を掛けたりすることなく、全ての者に対して同一の基準で、賞罰を与える存在だとされた。ある王朝が政治に励み、徳を積むとき、天はその王朝に目を掛けて繁栄をもたらすが、もし徳を失ったときには、容赦なくその王朝を見捨てて、他の集団の手を借りて、天の罰を実行させるのだと言うのである。

こうした天の観念は、別の側面から言えば、天はほとんど機械的な存在であって、人々が罰として受ける不幸は、全てそれぞれの人間の責任に帰すると言うことにもなる。同じく『尚書』酒誥篇に、次のように言う、

天がひどい処遇をしたのではない。人が自から罰を招いたのだ。

同時に、具体的に罰を下すに際しては、天上にある祖先の霊が関わっているとされていることも注目すべきであろう。盤庚（ばんこう）中篇の中で、反抗的な臣下たちにむかって殷王の盤庚は、次のように言っている、政治の道を外れることが、これまで積み重なってきた。〔天上におられる〕徳高い我が先皇さまは、それゆえ大いに罪とがを下して言われるのだ、「なぜ我が民たちを虐げるのか……」と。〔天上にある〕おまえたちの父祖たちも、我が徳高い先皇さまに告げて言うであろう、「我が子孫たちに大いに刑を下してください」と。〔このようにして、おまえたちの父祖は自から〕徳高い先皇さまが、大いに禍を下す道を開くのだ。

このように、天から下される刑罰は、直接には祖先神たちの意志によるのだとされているのである。天の心にそわぬ者たちに天が下す刑罰は、最も端的には、生命の長さを削るという形で示されるとされた。高宗肜日（ゆうじつ）篇に言う、

天は下界の人民たちを監視し、〔賞罰の基準を〕正しく守っておられます。天から下される寿命に永いものもあれば短いものもあるのは、天が民衆の命を短く絶たれたのではありません。民衆の方で、自からその寿命を中途で絶ってしまったのであります。

「命」の語が、天命として、天からの命令の意味であるのと同時に、また寿命、さらには運命の意味になるのも、人々の行いを見守り、賞罰を下すとされる天の観念を基礎としたものであった。

ただここで注意すべきは、これらきわめて古い層の文献のなかで、天からの刑罰を受け、あるいは寿命を削られるとされているのは、集団をなす人々の群全体であって、個別的な個人ではなかったことである。悪徳の主君が天より下された罰を受けるとされていても、それはその主君を戴く集団全体に下さ

れるものであったのである。自からを他と区別する「我」という代名詞は、起源的には複数形であった（少なくとも、単数と複数とを区別せぬものであった）と推定されるのである。この段階では、罪と罰との観念は、個人の観念のなお未分化な「我」に関わるものであった。たとえば『詩経』小雅の小弁篇に次のようにある。

民莫不穀　人々は　みな幸せであるのに
我独于罹　わたし（我）ひとりが憂いに沈んでいる
何辜于天　天に対していかなる辜（つみ）を犯したのか
我罪伊何　わたし（我）の罪科は何だというのか
心之憂矣　心の憂いは
云如之何　いかんともしがたい

ここに歌われている、天から罪せられて不幸に沈む主人公（我）も、集団的な「我」であり、もしそれが単数と意識されていたとしても、それは一つの集団の境遇を象徴するものとしての、仮託された主人公像であったと考えるべきであろう。

三

西周末年の社会的な混乱の中で、人々は「天は信ずべからず」との嘆声を発している。しかしそれは、天の加護はいつまでも続くものではなく、悪事を行えば天から見放されると言うものであって、そこではまだ、天が人々の行動を正しく見守り、厳格に賞罰を下しているという信仰は揺らいではいない。そ

うした信仰が揺らぎ、天ははたして本当に正しく人々に賞罰を加えているのだろうかという懐疑が人々の心にしのびこんで、人々の心をゆさぶるようになるのは、春秋時代末から戦国時代にかけてのことであった。

『論語』の言葉がそのまま孔子の発言であったかどうかには疑問があるであろうが、それが春秋戦国の混乱の時代の中に生きる人々の心情を結晶化させたものであったことは確かである。その中に次のような言葉がある。

子いわく、人の生くるや直し、あざむくものの生くるや、幸にして免る。

すなわち、人間という存在は、本来的に、まっすぐに生きるものなのである。しかるに、まっすぐでない生き方をしている人間がこの世に存在しているのは、僥倖から見逃されているのだ、というのである。ここで「免る」というのは、天の下す罰を受けずにすますことである。こうした発言の背後には、まがった生き方をしながらも何の応報も受けず、ぬくぬくと生きている者たちがいるという現実を反映して、はたして天は本当に正しく人々の行動を見守って、厳格に賞罰を与えているのだろうかという、天の絶対性に対する信頼の揺らぎを見ることができるであろう。同時にまた、そうした、罪を重ねながらも罰を受けることのない人々が存在することを、偶然から目こぼしを受けているのだと考えようとしているところに、傾きゆく天への信頼性を回復したいと願う儒家の思想家たちのせつない思いを読み取ることもできるのである。

このような、天への信頼性に対する疑問を決定的な形で投げかけているのが、漢代、司馬遷の『史記』である。その疑問は、『史記』の中において、さまざまな箇所において、さまざまな形で提出されているのであるが、典型的な形で示されているのは、やはり列伝の最初に置かれた伯夷叔斉列伝においてで

あろう。よく知られた一段ではあるが、司馬遷の議論を要約してみれば、次のようなものである。

西周の初年、伯夷と叔斉とは節を守った行動を取ったが、そのため結局、首陽山中で餓死することになった。孔子は、二人は自からの望むところを実行したのであるから、なにも思い残すところは無かったのだという。しかし彼らが唱ったとされる歌は悲しげで、その心が晴れ晴れしていたようには見えない。一方、多くの人々を殺した盗賊の盗跖（とうせき）は、その天寿を全うして畳の上で死んだ。こうした例を挙げたうえで、司馬遷は、「われ甚だ惑えり。もしくは、いわゆる天道なるものは、是（ぜ）なるや、非なるや」と問いかける。是なるべき天道（すなわち、正しい人物には福を、悪人には罰を与えるはずの天）が、現実の諸相の中ではそのように機能していないことに、司馬遷は「甚だ惑」っているのである。

こうした司馬遷の惑いもまた、最初に述べた、集団の中から個人が析出してくるという、精神史一般の展開から理解することが可能である。人間の運命を、その属する集団と一体のものと考えるならば、一つの王朝の興亡に典型的に示されるように、徳ある集団が盛んになり、道に外れたことを為している集団が亡びてゆくとして、大局的な観点から、天の賞罰がとどこおりなく行われていると考えることも可能であろう。しかし、その観点を個別的な人間の運命に結び付けようとするとき、そこに多くの矛盾が生じざるを得ない。たとえば、司馬遷自身、李陵を弁護したことで宮刑に処せられたことについて、「これ、わが罪なるか、これ、わが罪なるか」との嘆声を発するばかりで、自からの運命の不条理を説明付け、安心を得ることはできなかったのである。いささか図式的な説明になるのを恐れずに言えば、司馬遷は、こうした現実の不条理に、いささかなりともバランスシートをつけようとして『史記』を著述したのであった。中国における歴史書の著述には、絶対的な善悪の判定者を失った中国の知識人たちが、ある人物の善悪の行為を、筆を曲げることなく、ありのままに記すことによって善悪の応報をつけ

ようとする意図が、多かれ少なかれ、常に含まれてきたのであった。「春秋の筆法」といった歴史書理解の伝統的な方法が、そのことを端的に示している。

四

三国時代から南北朝期にかけて、集団から自立した個人の意識の展開にともなって、前漢時代には、司馬遷という優れた個性の持ち主の精神的な課題であった問題が、ひろく人々一般の精神の課題となった。そうして、古くからの天に対する信仰（それと密接に結び付いた祖先への信仰）によっては、そうした人々の心中の課題に十分には答えられなくなっている状況のもとで、新しい質の宗教信仰が展開したのは、むしろ必然のことであったと言えよう。道教や仏教が、この時代、人々に受け入れられたのは、もちろん様々な原因があったであろうが、それらが、この善悪の行為に対する応報の問題、人々の運命を支配している道理についての疑問に、新しい形で答えようとするものであったことも、その主要な原因の一つであったにちがいない。

道教がその初期から、人々の罪の問題に目を注いでいたことは、たとえば『太平経』に見える承負（しょうふ）の観念や、初期の三張道教で重視された首過（しゅか）の行事の存在からも窺われよう。承負の観念は、たとえば『太平経』に、

> 務めて善行を行いながら悪報を受けるものは、その先祖の過ちを「承負」したものであり、これまでに行なってきた禍ごとが積み重なって、その人を害するのである。悪事を行いながら善報を受けるものは、その祖先が大きな功績を積んでいて、それがその人にまで及んだものである。

とあるように、『易』の文言伝の「積善の家には、必ず余慶あり。積不善の家には、必ず余殃あり」とあるような、祖先の善行、悪行が子孫に及ぶとする、祖先・家族意識を中心とする観念を承けたものである。しかし同時にまた、『太平経』の承負の観念には、時代の意識が挿入されている点に、道教を成立させることになる時代的・社会的な背景が反映されているといえよう。すなわち、熱力学でエントロピーが不可避的に増大してこの宇宙が終末を迎えるとされているのと同様に、古い時代からの「承負」が積み重なって現在の、混乱と災厄に満ちた世界があるのであり、こうした環境の中で生きねばならない人々が、承負の重荷から逃れるための唯一の道が道教を信じることだと説いているのである。

また三張道教が行なった「首過」の儀式は、自からの悪行を告白することによって、その罪から逃れられるとするものであり、より個人的な、自からの罪に対する凝視と、その罪からの解放を願う心情とを基礎とした宗教的な儀礼であった。こうした罪への凝視が、知識人の思想的な営為の展開としてのみ存在するのではなく、幅広く一般の人々の宗教運動の一つの核となっていたことに、魏晋南北朝という時代の、それまでの時代にない特質を見ることができるであろう。(3)

仏教は、業の思想によって、ある個人の善悪の行為に対する応報を説明しようとした。たとえば、六朝中期の慧遠の「三報論」もまた、その題注に「俗人の、善悪に現験なきかと疑うに因りて作る」とあるように、現実には、ある個人の行為が必ずしもその報いを受けるとはかぎらぬように見えることに対して、仏教的な視点からすれば、全ての行為の責任は必ずその行為者が取らねばならないのだと説明するものである。すなわち、慧遠は、行為の報いには、その人物が生きている内に受ける現報と、次の世で受ける生報と、ずっと先の未来世で受ける後報との三報があるとする。それゆえ、現世では善悪の行いとそれに対する応報とがバランスを失しているように見えても、過去・未来を含めた大きな時間の流

れの中では、その帳尻が合っているのだと説明するのである。加えて、仏教修行者は、行為に対する応報としての賞罰といった因果応報の関係の中から抜け出し、それを超越することを目指すのだとしている。宗教的な超越性を善悪の応報を越えたところに求めているのである。

このように、現報だけを見ているとき、そこで行為とその応報とが対応していないという事実が、逆にそれを埋め合わせる仏教教理を求めさせることともなったのである。しかし同時にまた、こうした三世説を前提とした説明は仏教を信じる人にしか受け入れられぬものでもある。おまえの現世での不幸は、過去の世で為した悪事の罰なのであり、この世で善行を積んでおけば、来世に幸福が受けられるであろう、と説いても、過去の世と未来の世との存在を信じない人々にとって、なんら納得できる説明とはならなかった。それゆえ、たとえば、唐の初期の仏教説話集『冥報記』は、その序文で、三報に言及しながらも、人々の心に応報の存在を知らしめるために、もっぱら現報の例を集めたと言うのである。

仏教が、誰にも肩代りをしてもらうことのできない罪と罰の応報関係という観念を通して、自からの存在の全てに責任を負わねばならない、きびしい個人の意識を析出させたことは、中国精神史上、大きなできごとであった。その責任の観念は、社会に向かうよりも自からの内部に目を向ける傾向の強いものであったにしろ、もしそうした意識がつつがなく展開したならば、早い時期に近代的な個人主義の思想が確立することも不可能ではなかったはずである。しかし実際には、個人主義の思想は、早く芽生えながらも十分な展開を遂げなかった。罪と罰の観念についても、日常生活の倫理の上に立った、善行と悪行とを点数制にして計算するという「功過格」といった範囲を越えることなく、自からの行為に対する責任をきびしく問おうとするものにまでは展開しなかった[4]。そのもっとも大きな原因を考えるならば、たとえば仏教説話集の中にも親の因果が子に報いるといった話が多いように、家という単位がその応報

を完結させる基礎組織であって、その家から個人が十分に分離されていないことが大きな理由であったにちがいない。[5]

自からの罪に対する凝視の不十分さが、中国の近代文学にも大きな影を落していると言えるであろう。その結果、文学の目的が他者に対する勧善懲悪(いいかえれば政治的・社会的な有効性を求めること)を中心に据えることになったのである。そこでは、社会と個人との間のきびしい緊張関係を、自からを中心に据えつつ、深く凝視しようとすることは多くなかった。そうした中で、もし例外的な存在を挙げるならば、それは魯迅であって、かれの思考の根は常に自からの罪の意識に関わっていると言えるのである。たとえば、その小説『傷逝』において、自からが担うべき精神的な重荷を、こざかしい理由を付けて妻に負わせ、妻を反感を持つ人々の中で死なせてしまった(しかも、その死をほとんど予測していた)主人公は、次のように言う、

本当に魂というものがあれば、本当に地獄というものがあればと思う。もしそれがあるならば、たとえ地獄の劫風が怒号する中であろうと、わたしは、子君(妻の名)を捜し求め、彼女の前で、わたしの悔恨と悲しみとを述べ、彼女の許しを求めるのであるが。

誰にも肩代りをしてもらうことのできない罪、また、いかにしても償うことのできない罪をいだいて生きてゆかねばならない、神なき時代(罪をあがなうための地獄をすら失ってしまった時代)に生きる人人の運命を見据えたところに、魯迅の文学の他にない質的な深さの一つの要因があると言えるであろう。

(1) 先秦・漢代における人間の行為と運命については、森三樹三郎『上代より漢代にいたる性命観の展開——人性論と運命論の歴史』創文社、一九七一年、を参照。

(2) 先秦時期の天の観念については、郭沫若「天の思想」『岩波講座 東洋思潮』第七巻、一九三五年、に詳しい。

(3) 仏教の影響を受けながらも、道教がその内部に独自の地獄観念を発展させており、その地獄が救済の場としての性格を備えたものであったことについては、小南「道教信仰と死者の救済」『東洋学術研究』第二七巻別冊、一九八八年、を参照。

(4) 中国の人々の生活倫理については、酒井忠夫『中国善書の研究』弘文堂、一九六〇年、が参考になる。

(5) 中国の人々の生活を規制する祖先や家の観念については、Francis L. K. Hsu, Under the Ancestors' Shadow, Stanford U. P. 1971, に詳しい。

4 迷と悟

蜂屋邦夫

はじめに

われわれは、日常さまざまな迷いのなかで生活している。つまらない迷いもあれば深刻な迷いもあり、個人的なものもあれば社会にも大きな影響を与えるものもある。じつに、迷いこそがわれわれの人生そのものだとも言えるくらいである。

だが、迷いを悟りと対にして考える場合は、悟りが宗教的体験であるように迷いもまた宗教的なものと見てよいであろう。もちろん、われわれは、べつに宗教的なことでなくても、ある問題にぶつかって長いこと煩悶したあげくに豁然と視野が開けて新しい見方を獲得する、ということも体験する。そうしたことも、やはり迷いと悟りと呼ぶ場合があるけれども、それは本来の意味の拡張であると考えてよいであろう。

宗教的体験としての迷いと悟りは、端的に言って仏教の問題である。それも、他力本願仏教よりも禅宗などの自力本願仏教に特徴的なことがらである。仏教以外の宗教や他力本願仏教に迷いと悟りの問題

はない、などという意味ではない。だが、ここでは、迷いと悟りということがもっとも顕著な問題であった中国の禅仏教を中心にして考えることにしよう。

一　煩悩即菩提

「煩悩即菩提(迷いがそのまま悟りである)」とは、天台智顗(五三八―五九七)が強調したことである。かりに、迷いの果てに悟りがあり、迷いの大小深浅がそのまま悟りの大小深浅を規定するものだとすれば、たしかに悟りは迷いにつりあったかたちで得られるものであろう。その意味では、迷いがそのまま悟りになることは理解できる。しかし、それはなるのであって、であるではない。では、この矛盾した表現はどう理解したらよいのであろうか。

これを文字どおり迷いが悟りだと納得してしまえば、迷いも悟りもはじめから問題にはならない。そこには、違うこととしてこそことばとして意味をもつ悟りも迷いもないのであるから。しかし、智顗は、そうした浅薄なことを言ったのではない。

「煩悩即菩提」は、その裏に「菩提即煩悩」を含んでおり、悟ったと分別すると、たちまち迷いのなかに落ちるのである。なぜなら、本来、悟りという特殊な境地が迷いと離れて別個に存在するわけではないのであるから。たとえば、水が凍って氷となっても、いったん氷となれば水とは全然無関係の別物だ、とは言えないようなものである。

逆に、迷いを迷いとしてありのままに認められるのは、迷いならざるもの、すなわち悟りを摑んでいるからであり、その意味では迷いに苦しむことのうちには悟りが含まれている。氷は融けて水になるも

のだと知って、はじめて氷を氷として見ることができるようなものである。かくて、悟りのなかに迷いがあり、迷いのなかに悟りがある。

智顗は、「煩悩即菩提」と言うことによって、迷いも悟りも、それ自体として固定的に存在するものではない、ということを示したのである。

だが、智顗の思想は、もちろんこれほど単純なものではない。彼の発言は、その当時まで仏教の真髄として理解されてきた空観をふまえているのである。空観とは、ごく簡単にいえば、あらゆるものごとはそれ自体としては存在しない、仏教風にいえば、ものは無自性である（これが空の意味）、ということを説いたものであり、よく知られている表現をすれば「色即是空（あらゆる存在、現象は、そのまま空である）」の思想である。この立場に立てば、あらゆるものごとに実体ありとみる見方は迷いにほかならない。とすれば、実体ありとみることから生ずる迷いにたいして、実体は空虚であり、したがって迷いもまた空虚である、と知るのが悟りだ、ということになる。

しかし、「色即是空」が真理であるにしても、その空は色に即してこそ空であり、空が独立に存在しているわけではない。独立した空は、それこそたんなる空虚であり、あるいは、空を実体化したものにほかならない。かくて、「色即是空」はまた「空即是色」であり、はじめ無自性として否定された色は、空に裏打ちされつつ存在の意義を回復するのである。そうでなければ、存在の当体たるわれわれも、たんに空々漠々たる非存在にすぎない。空観とは、じつはここまで含んだ思想である。

かくて「煩悩即菩提」とは、迷いには実体がないと知ることによって悟りに到達することであるが、悟りは迷いを離れて実体として存在するものではなく、「菩提即煩悩」として、迷いとして現象していることがそのまま悟りなのである、ということになる。ただ、空観を離れてわれわれの具体的な心情に

即していえば、煩悩はあくまでも煩悩であり、菩提はあくまでも菩提である。そこで、智顗は、同時に「煩悩のなかに菩提なく、菩提のなかに煩悩なし」とも言っている。

智顗の思想は空観をふまえているけれども、空観が世界や人間についてあまりにも理論的に捉えている傾向があるのにたいして、迷いや悟りという、われわれの具体的な心情に即したところに特色がある。仏教史上もっとも懇切な坐禅の指導書といわれる『摩訶止観』(弟子、灌頂の筆記になる)などの著作によって、智顗は、悟りに到る階梯をきわめて体系的に、詳細かつ具体的に述べているのである。中国に仏教が入ってきてから長い年月を経て、やっと中国仏教はこの地点にまで到達したのであった。

智顗は天台山に住んだから天台智者大師と呼ばれ、天台宗の開祖となった。べつに禅宗を開いたわけではない。だが、唐代中期に宗派として確立した禅宗は、理論的方面においては智顗の影響を相当に受けているといわれる。ただ、禅僧たちが祖師と仰いだのは、梁代(六世紀前半)に中国に渡来したインド僧、菩提達摩であった。智顗の教説はきわめて体系的、思索的であるが、理論的、実践的なあらゆる形式を打破してじかに仏とむきあおうとした禅僧たちは、その拠り所を、自分たちが伝承してきた菩提達摩像に求めたのである。

ここで、天台智顗や菩提達摩以前の中国仏教について一言ふれておきたい。仏教が中国に伝播したのは後漢であるが、以来、仏とはなにか、仏教とはなにか、ということは、ずっと問題にされつづけたと言ってよい。ただ、その回答は、時代とともに展開深化した。後漢では、仏は異国の珍奇な神格にすぎず、三国西晋時代でも、仏教は呪術的なものとして受けとられることが多かったらしい。東晋になって、社会の大変動の影響をも受けて、ひろく中国人のあいだに仏教が理解されはじめたが、それは、過去世、現在世、未来世の三世にわたる因果を説くもの、その因果を成りたたせる神(霊魂)の不滅を説くもの、

と考えられたようである。南北朝時代になると、南朝では、悟りにいたる智慧(般若)の問題や涅槃成仏の問題が詳細に研究され、空観も理解された。総じて、仏説を理論的に検討するという学問的傾向がつよい。北朝では、おおむね護国仏教として政権と密接に関係して浸透していった。

仏とは覚者の意味であり、仏教とは、覚者が説いた覚つまり悟りにいたるための教説である、ということは、東晋時代にははっきりと自覚されているが、その悟りは、けっして個人の心を究めつくした究極に得られるものではなく、世界や人間のあり方を理論的に解明したもののようである。かくて、仏教は、世界論、人間論であり、中国の現状や、そのなかでの個々人のあり方を説明したものであり、また、為政者の統治の手段にもなっていたのであった。

この状況において、菩提達摩は個々人が直接自己の心とむきあうことを教えたのであり、天台智顗は悟りにいたる方法を体系的に述べたのであった。迷いと悟りということが正面から問題にされたのは、じつに彼らの時代からであった、と言っても、そう大きなまちがいではないであろう。

さて、禅宗の祖師とされる菩提達摩は、面壁九年の坐禅や、梁武帝との問答、弟子の慧可との安心問答などで知られているが、これらはみな後世つくられた伝説である。また、直指人心・見性成仏や教外別伝・不立文字(あるいは以心伝心・不立文字)を説いたとされるけれども、これらも後世における仮託である。現在、達摩の教説として認められているものは、ただ『二入四行論』という論文だけである。いま、これを、ごく簡単に解説しよう。

「二入」とは「道」に入る二方法であり、「道」とは仏道、つまり悟りであるとしてよいであろう。二方法とは、理論面の「理入」と実践面の「行入」である。「理入」は、仏説に即して個々人のうちなる「同一真性」を信じ、「真」に到達することであるが、同時に、ことばにとらわれず分別もせず、

「寂然無為」の境地になることだ、という。悟りにいたる具体的方法が「行入」であり、これには以下の四種があるから「四行」という。「報怨行」は、人から怨みや憎しみを受けたとき、それは自己が無限の過去世から犯してきた罪業の結果であると甘受して、怨憎によって却って悟りにいたることである。「随縁行」は、衆生には「我」とすべきものはなく、苦楽や栄誉なども、すべて過去の宿因によることであり、「縁」がなくなれば、みなくなってしまうから、なんら悲喜しない、ということである。「無所求行」は、世人は迷ってあらゆることに貪著しているが、智者は万有は空であると悟って、なにものをも求めない、ということである。「称法行」は、法(後出)にかなった行ないをすることであり、身命や財物を惜しむことなく、自利のみならず利他をも行なって衆生を救い、六度(布施や持戒など、涅槃にいたる六種の行法)を修めることである。

達摩の教説は、このようにきわめて簡素なものであった。だが、精緻な理論仏教が盛行していた時代にあって、修道実践の面をここまで単純化して強調したことには、やはり、後世の禅宗において祖師と仰がれる内実がそなわっている。禅宗は、達摩の教説を、さらに時々刻々の日常生活そのもののなかに具現する方向に展開したのであった。禅僧たちの生活は、すべて、悟りを求め、悟りに生きるものであり、彼らは不立文字を十分に承知しながら、悟りの機微をおびただしい分量の活殺自在な問答のうちに表現したのであった。それらは、迷いと悟りの足跡、形骸にすぎないけれども、さしあたりわれわれは、それらを通して彼らの迷いと悟りを垣間見るほかない。では、膨大な分量の禅問答のなかから、一例を拾ってその雰囲気をうかがうことにしよう。

二　如来者是諸法如義

唐中期の有名な禅僧である馬祖道一（七〇九―七八八）の弟子に、大珠慧海という人があった。この大珠について、『景徳伝灯録』巻六に、つぎのような話がみえる。あるとき、数人の法師が大珠のところにやって来た。彼らは仏教学を修め、人々に講義する講僧（学僧）である。経典の研究などあまりやっているようにはみえない禅僧の学識を問いただしてやろうという魂胆である。

講僧「ひとつ質問をいたしたいが、師は答えて下さるか。」

大珠「深い淵に月の影だ。ご随意に掬いとるがよろしかろう（任意に撮摩せよ）。」

この答えからして、すでに法師たちの思惑をみじんに砕いている。月の影はいくら掬いとっても、とれるものではない。ことばをやりとりしてその論理に即して仏の教えをわかろうとするのは、ちょうど月の影を掬うようなものだ。しかし、大珠は、法師たちを撃退するでもなく、親切に「任意に撮摩せよ」と包容した。法師たちは、そこのところがわからず、はたして、

講僧「仏とはどんなものですか（如何なるか是れ仏）。」

と、はなはだ紋切りがたの質問をした。法師にしてみれば、ズバリ仏教の真髄を訊いたつもりである。「如何なるか是れ仏」とは、禅の問答によく登場する主題であり、仏教であるかぎり、仏すなわち悟り、は究極的な目標である。ところが、大珠は、こうした問題のたて方そのものを認めない。仏を求めようとすると、そうすること自体が求める自己と求められる仏とを作り出し、その間に無限の距離を生みだしてしまうからであり、つまり仏は、思慮分別の延長線上に求められるものではないからである。大珠

は、法師が大上段から振りおろした刀を、どこ吹く風と受け流した。

大珠「清い淵にむかいあって、誰が仏でないものか。」

月影は皎皎と明らかに淵にあるではないか。なにを御託を並べる必要があろうか。しかし、大珠の境地がわからない法師たちは、みな、ポカンとしてしまった。

しばらくして、法師は気をとりなおして質問した。

講僧「師は、どのような法を説いて人を救っておられますか。」

法もまた、達摩も強調したように、仏教においてきわめて重要なことばである。仏が説いて聞かせた真理であり、また、世界のありとあらゆる現象とその摂理であると言ってもよい。大珠は、この質問にもまた、人をくった答えをした。

大珠「自分には、人を救ってやるような法など、なにもありません。」

救うといい、救われるといい、なんとも作為的ではないか。大珠の答えは、相手をはぐらかすようでいて、その実、たいへん親切なのである。しかし、法師は、

講僧「禅の師家は、みな、こんなものですか。」

と、呆れただけであった。法師たちの心には侮蔑の気持がおこったにちがいない。だが、それは、とんだ見当ちがいの心得である。

こんどは、大珠のほうから質問した。

大珠「大徳はどのような法を説いて人を救っておられるのか。」

講僧「『金剛般若経』を講じております。」

『金剛般若経』とは、当時のごく一般的な経典であり、六祖慧能以来、その系統をひく南宗禅の禅僧

たちの間でもよく読まれていた。馬祖は慧能の弟子である南岳懐譲の弟子であり、馬祖の弟子の大珠も、むろん通暁している経典である。

大珠「何講座ほど講じられましたか。」

講僧「二十数回になります。」

ここで大珠は、法師が眼を剝くような質問を放った。

大珠「その経典は、だれが説いたものでしょう。」

これは、まことにとんでもない質問である。経典は、みな、仏が説いたものとされており、そんなことは門前の小僧でさえよく知っていることなのである。法師はむっとして、声を荒げた。

講僧「これは愚弄なさる。仏が説いたと知らぬわけでもありますまいに。」

しごくもっともな立腹である。しかし大珠は、法師のそうした常識を、その常識のなかに入りこんで打ちくだいてしまった。

大珠「もし、如来には説いて聞かせる法があった、と言うならば、それは仏を謗るものだ。その人は、わたしが説く意味を理解しないのだ。」もし、この経典が仏説でないと言うならば、それは経典を謗ることになる。大徳よ、説いてみて下さらんか。」

大珠の発言のうち、「もし、如来には……理解しないのだ」というのは、二、三の字句の違いはあるが、ほかならぬ『金剛般若経』の一節である。仏には、説いた法などない、と経典にはあるが、そう説いているのは仏であるから、この仏の発言を仏説でないとするわけにはいかない。これは何とも矛盾ではないか、さあ法師よ、これをどう解したらよいのか、と大珠は言ったのである。常識的なことばの論理しか視野にない法師は、自己手中の武器によってこう逆襲されて、ぐっと詰まってしまった。

法師が答えられないでいると、しばらくして大珠はまた『金剛般若経』を引いて追い討ちをかけた。

大珠「経には「もし、姿かたちによってわたしを見、声によってわたしを求めようとするなら、その人は邪道を行なっているのであり、如来を見ることはできない」とある。大徳は、どんなものが如来だと言われるのか。」

『金剛般若経』を二十数回も講義して、如来についてさんざん語ってきた法師も、こう真正面から訊かれるとなかなか説明できない。そこで、

講僧「某甲は、そのように言われると却って迷ってしまいます。」

と、へどもどした。大珠は、ここに至って一喝をくらわせた。

大珠「これまで悟りもせぬものを、却って迷うとはなにを言うか。」

迷いと悟りに関しては、ここが眼目である。迷いがなければ悟りはない。そのことは経験的にも十分に納得がいく。だが、悟りがなければ迷いもない、とどうして言えるのであろうか。それは、迷いと悟りとが、実は一つのことの表裏にすぎないからそう言えるのである。

山は高く、川は長い。花は紅に、柳は緑だ。それらはそのようにある、とありていに認識し、山や川や、高いや長いとともに生きるのが悟りであるが、山は高く川は長い、と言い切ってしまうと、もはや迷いである。山が高く川が長いのは、あたりまえの常識にすぎない。いったん、山とか川とか、高いとか長いとかいうことば、つまり、あらゆる人工的な装置を捨てさらなければ、本当の山や川は見えてこない。本当の山や川が見えてくれば、花は緑に柳は紅、川は流れず橋は流れるものであっても、いっこうに差しつかえはない。本当の山や川が見えたあとでは、山は高く、川は長い、と同時に、山は高くなく、川は長くないのである。山や川について、ことさらに思慮分別をはたらかせることもなければ、自

分と山や川のあいだに区別をつけることもない。唐代の中ごろ、禅僧たちの達観はこのような境地に達していた。

大珠からみれば、法師たちは「色即是空、空即是色」をことばで理解しても、本当には分かっていない。経典そのものに経典を否定する契機が含まれていることに気がつかず、経典のことばを自己の現在の生そのものに直結して把握することができない。時々刻々に生命の充実を生きるありのままの自己と世界について、なにも知らないのである。かくて、法師たちの生き方は、迷いとさえも言えない、たんに時間を潰すだけの生ぬるいものにすぎないのである。そうした法師が、いったい、なにに迷うというのか。ここまで言われれば、法師たちも降参せざるをえない。

講僧「どうか禅師よ、説いて下さい。」

大珠「大徳は経典を二十余回も講義して、それでも如来を知らないのですか。」

と、大珠は意地悪く出たが、これは法師の常識を徹底的に追いつめて覚醒させようという親切心にほかならない。しかし法師は、この皮肉も甘んじてうけ、ふたたび礼拝して、開示を垂れんことを願うよりなかった。ここでまた、大珠の答えは、すこぶる辛辣である。

大珠「如来とは、もろもろの法のありのまま(諸法如——つまり真如のこと)という意味(義)である。どうして忘れてよいものでしょうか。」

「如来とは是(原経文は即)れ諸法如の義」とは、これも『金剛般若経』の文である。大珠は経典を離れるかと思うと経典に即し、自由自在である。『金剛般若経』の専門家たる法師は、こう指摘されて、

講僧「そうです、そうです、諸法如の義でした。」

と認めるよりほかない。法師は、自分の得意とする文脈にもどって、ちょっと安心したかもしれない。

しかし大珠からみれば、彼らは経典のかすにしがみついているにすぎない。どうしたらことばのしがらみから解放させられるか。そこでまた、くどい問答になった。

大珠「大徳のそうですは、そうですには、なっていませんな。」

講僧「経典の文章ははっきりしています。どうしてそうですになっていないことがありましょう。」

大珠「大徳は、ありのまま(如)ですか。」

講僧「ありのままです。」

大珠「木石はありのままですか。」

講僧「ありのままです。」

大珠「大徳のありのままは、木石のありのままと同じですか。」

講僧「同じです。」

大珠「大徳は、木石とどんな区別がありますか。」

大珠に問いつめられて、法師はまた答えることができなくなってしまった。法師は「如」という表現にとらわれて、ついに、みずからを木石と同じものにしてしまったのである。法師のようなとらえ方では、宇宙に充満するありとあらゆるものは、木石と同じものとなり、なんの生命の躍動もなくなってしまう。

法師たちは、そこで、また別のことを質問した。

講僧「どのようにすれば大涅槃が得られますか。」

涅槃とは、生死を超越したあり方であり、悟りを静的な方面から言ったものと考えてよい。

大珠「生死のいとなみ(業)をせぬことだ。」

業もまた仏教のタームであり、われわれの時々刻々のあらゆるはたらきが業である。とすれば、生死を超越するには生死のはたらきをせぬこととは、いささか同語反覆のようでもあり、法師が、

講僧「生死のいとなみとはどのようなことですか。」

と訊いたのも、しごく当然であろう。

大珠「大涅槃を求めることが生死のいとなみだ。垢を捨てて清浄になろうとするのが生死のいとなみだ。なにかを得たとか証したとかいうのが生死のいとなみだ。煩悩を断じようとすることからぬけ出せないのが生死のいとなみだ。」

この答えは、法師たちの通常の修業、すなわち意図的な努力や、分別などをすべて否定するものである。かくては、涅槃を求めるすべはないが、大珠の立場に立てば、もともと目標として求められる涅槃などはないのである。しかるに、法師はさらに、

講僧「どのようにしたら、つまり解脱が得られるのですか。」

と愚問を重ねた。大珠も、老婆心のうえにさらに老婆心を重ねた。

大珠「もともと縛られていることなどなにもないのだ。解こうすることもありますまい。直接にはたらかせ直接に行なう(直に用い直に行ず)、それを仏道というのだ。」

縛られているとするのも、そこから解脱しようとするのも、すべて迷妄のなせるわざである。われわれの存在の本来のあるがままが、そのまま直接に、すなわち、なんらの思慮分別や意図打算などをいささかも介在させずに、全面的に活動していること、それが仏道だと指示したのである。直用直行とは、いかにも禅のことばであるが、如来といい、諸法如というも、みなおなじことである。ここで、法師は、

講僧「禅師和尚のような方は、まことに希有であると思います。」

と言って、礼拝して退出した。法師たちが大珠の機鋒に圧倒され、感嘆したことはわかるが、悟るところがあったのかどうかはわからない。ことばのやりとりに感嘆しているかぎりでは、とうてい悟りにはほど遠いように思われる。このやりとりを、時々刻々の心身の全面的活動そのものに転化すること、すなわち、真に直用直行し得てはじめて悟りといえるのであり、それには、たんなる経典の文字上の理解ではなく、心底から発する求道心がなおきびしく必要とされたことであろう。

むすび

小論は、菩提達摩、天台智顗、大珠慧海の言説を手がかりに、迷いと悟りの一斑を考察した。悟りは仏教の究極的な問題であり、本来、小論の範囲をこえ、かつ、本質的に言語表現を拒むもの、「言語道断」の境地であろう。しかし、禅僧が残した膨大な語録、問答には、たしかに、常識的世界に沈淪(ちんりん)して迷いに終始するわれわれの眼をハッと醒まさせるものがあるようだ。刻々の生命を、なにものにもとらわれずに闊達に生きること、すなわち、随処に主となるためには、われわれは、もう一度彼らの生き方に学ぶ必要がありそうである。

2

時間と存在

1 始と終

麥谷邦夫

一

『淮南子』俶真訓冒頭の記述は、『莊子』斉物論篇の難解な論理を踏まえつつ、先秦の道家系の思想家たちが思いを巡らしてきた宇宙の始源、天地生成の原初についての思考を集大成したものである。その表現は極めて晦渋であるが、その骨子をかいつまんで述べれば、以下のようになろう。

「始め」が有り、その「始めが有る」以前の「始めの始め」が有り、その「始めの始めが有る」以前の「始めの始めの始め」が有る。また、「有」が有り、「有」以前の「無」が有り、その「無が有る」以前の「無の無」が有り、その「無の無が有る」以前の「無の無の無」が有る。「始め」とは、気がたちこめていまにも弾けそうだが、まだ何の形体もなく、物類を成すに至っていない状態。「始めの始め」とは、天地陰陽の気が混じり合い、宇宙の間に行渡っているが、まだ何の兆しも成すに至っていない状態。「始めの始めの始め」とは、天地は個別に気を孕んで混じり合わず、虚無寂寞としてかすかな気配すらなく、限りない暗黒の中に静まっている状態。「有」とは、万物が群がり生じ、数と量と質とを備

えてはっきり存在している状態。「無」とは、五官では感知できず、際限なく広大で、思料の範疇を超え、光り輝いてはいても形体のない状態。「無の無」とは、天地を包み込み、万物を捏ねあげ、至大かつ至小で、しかも存在空間を持たず、それでいて有無の根源を生み出している状態。「無の無の無」とは、天地、陰陽、四時、万物が未分未発生で、静寂に沈みきって、誰にもその形が見えない状態。

ここでは、世界の始源への遡及がわずかに「始めの始めの始め」あるいは「無の無の無」で終っている。このような叙述では、「始めの始めの始めの始め……」への際限の無い遡及が必要となり、真の「始め」は明らかにされていないと感じられるかも知れないが、実はそのような問題は起こらない。『淮南子』は、前漢の淮南王劉安が配下の学者たちに編纂させた道家的百科全書であり、原道、俶真、天文、墜(地)形以下の諸篇の配列構成からも明らかなように、宇宙の根源としての「道」の記述から始めて、以下世界の始源、天文、地理とつづき、宇宙世界のあらゆる事象をこの一書によって明らかにしようとする意図を持つものであった。したがって、俶真訓が時間論的存在論的に次々と遡及しながら説く世界の始源の行着く先に「道」があることは明らかである。そのことは、続く天文訓冒頭の叙述によっても確認される。天文訓は、世界の始源を以下のように述べる。

> 天墜(地)未だ形あらざるは、馮馮翼翼(もやもやと漂うさま)、洞洞灟灟(なよなよとして支えどころが無いさま)たり。故に太昭と曰う。道始めて虚霩(空間的な広がり)を生じ、虚霩、宇宙(空間と時間)を生じ、宇宙、気を生ず。気に涯垠(さかい)有り。清陽なる者は薄靡して(高く舞上がって)天と為り、重濁なる者は凝滞して(とどこおって)地と為れり。

ここでは、道を根源とする世界の始源は無限定に広がる空間とされ、その無限定な空間から上下四方の広がりと時間の流れが生み出され、次いで混元の気が生ずるとされる。この混元の気はやがて陰と陽と

に分化し、陽気は上昇して天となり、陰気は沈下凝滞して大地となる。かくて以後、この天地の間に森羅万象の生成変化が展開されていくのである。

世界の始源を虚無空漠な無限定な空間に求め、そこに醞醸される混元の気の漸変によって天地の生成を説く俶真、天壌二篇の叙述は、『老子』第四〇章の「天下の万物は有より生じ、有は無より生ず」という主張を基盤とし、同じく第四二章の「道、一を生じ、一、二を生じ、二、三を生じ、三、万物を生ず」という流出論的生成論の延長上にあって、道から万物へと展開する中間的段階、とりわけ「道」の形而下の世界における最初の展開である「一」を具体的に説明するものであった。このような試みは『淮南子』以降も続けられ、経書の神秘的な解釈書として前漢末頃から盛んに作成された緯書の世界でより詳細に説かれるようになる。易緯『乾鑿度』では、有形は無形より生ずるという『老子』の説を自明の前提とした上で、天地の生ずる以前の段階を、まだ気が兆していない太易、気が始めて兆した太初、形が始めて生じた太始、質が始めて備わった太素の四段階に分け、気、形、質の三者が全て備わっているがまだ未分化な状態を渾淪(混沌)と呼んでいる。さらに晋・皇甫謐の『帝王世紀』では、太素の後に形質ともに備わった太極の段階が付加されて、いわゆる五運説が展開されている。これらの諸説はともに世界の始源を気の漸変によって説明しようとするものであるが、六朝時代に入ると、世界の始源に「道気」を措定する道教の生成論が形成され、「道」と「神」と「気」との三位一体を説く道教教理の体系化に大きく寄与することになる(「4 大と小」参照)。

二

『淮南子』に先立つ『荘子』斉物論篇の記述は、実は世界の始源を問題にしたものではなく、形式論理の無意味性を明らかにするものであった。「始め」といい「有り」といったとたんに、その否定としての「未だ始めより始めも有らず」という命題が成立し、ついでその否定としての「未だ始めより、未だ始めより始めも有らざるも、有らず」という命題が成立する。また、「有」といえばその否定としての「無」が成立ち、「無」が成立てばその否定としての「無の無」が成立ち、「無の無」が成立てばその否定である「無の無の無」が成立つというように、その論理的追究は際限なく続いて収斂することがなくなる。このように形式的思弁をいくら展開してみても、それは空虚で無内容なものでしかないというのが『荘子』の文脈である。俶真訓の記述はこのような『荘子』の文脈を無視して、「始め有り」以下を存在論的に解釈して世界の始源を説いたものであった。

『荘子』の万物斉同の立場からは、

> 天下に、秋毫(毛すべ)の末より大なるは莫く、而して大山を小と為す。殤子(若死の子)より寿なるは莫く、而して彭祖を夭と為す。天地も我と並び生じ、而して万物も我と一為り。(斉物論篇)

という、大が同時に小であり、寿が同時に夭であるという、あらゆる対立概念が止揚された唯一絶対の「道」の世界が開けてくる。それはまた、

> 夫れ道に情(まことのはたらき)有り信(はたらきのしるし)有るも、為すこと無く形無し。……自らに本づき自らに根ざし、未だ天地有らざるときにして、古え自り以て固く存す。……天を生じ地を生じ、太極の先(天空の極み)に在りて高しと為さず、六極の下(地の底)に在りて深しと為さず、天地に先だちて生じて久しと為さず、上古より長えにして老しと為さず。(大宗師篇)

といわれ、あるいは「道に終始無し」(秋水篇)といわれるように、唯一自己にのみ存在の根拠を有し、

空間と時間とを超越して始めも無く終りも無い無始無終の真実在の世界である。

一方、我々の現実の世界は、

道には終始無く、物には死生有り。……年は挙ぐべからず、時は止むべからず、消息盈虚して、終れば則ち有た始まる。（秋水篇）

といわれるように、無始から無終にいたる無限の時の流れをもつ道に対して、時の流れに押し流されつつ死生変化を繰り返す、始め有り終り有る物の世界と考えられた。しかも、これらの変化は、「窮まれば則ち反り、終れば則ち始まり」（則陽篇）、「消息満虚、一晦一明……始めと終りと無端に相い反りて（円環の端がないように反復して）其の窮まる所を知る莫し」（田子方篇）という際限無いものである。『荘子』を始めとする道家系の思想家たちは、このような現象世界の変化に惑うことなく、自己を含んだ万物の変遷変化にあるがままに随順しつつ、その根底にある無始無終の道の世界に目覚め復帰することによって、人間存在の回復を図ろうとしたのである。

これに対して、あくまでも現象世界の変化の諸相の中に止まり、そのなかでの真理の追求に邁進したのは、儒家あるいは陰陽五行説を提唱した思想家たちであった。彼らにとっては、世界の始源やその背後に在って世界を支えている究極の実在がどのようなものであるかよりも、物の世界での事象やその変化が何を意味しどう展開するのか、それに対してどう対処するかが主要な関心事であった。

『易経』は陰陽のシンボルである爻を組合せた六四卦によって世界のあらゆる変化を象徴する書物である。その変化の究極には太極がおかれる。太極とは道家のいう「一」あるいは混元の一気に対応するものであり、この太極が陰陽に分化するところから生成変化の諸相が展開するというのが易の理論である。繋辞下伝に、

易の道為るや、屢しば変動して居らず。六虚(宇宙)に周流し、上下常無く、剛柔相い易り、典要と為すべからず。唯だ変の適く所のままなり。……易の書為るや、始めを原ね終りを要め、以て質と為すなり。

というように、『易』とは変化流遷する事象の始終を明らかにすることをその目的とするものであった。ただ、ここでいう始めと終りとは、

天地の道は、恒久にして已まざるなり。……終れば則ち有た始まるなり。日月天を得て能く久しく照らし、四時変化して能く久しく成る。(恒卦彖伝)

始めを原ね終りに反る、故に死生の説(さだめ)を知る。(繋辞上伝)

とあるように、主としてこの世界の中での自然の変化の法則や人事の変遷を意識したものである。漢・揚雄の『法言』君子篇に「生有る者は必ず死有り、始め有る者は必ず終り有るは、自然の道なり」というのは、こうした始め有り終り有る現象世界だけを思弁の対象に据えようとする儒家の立場を代表するものであろう。

また、五行の相生相剋を説く五徳終始説は、王朝の交替に理論的根拠を提供する一方で、季節の循環など大きな時間的サイクルで繰り返される変化の諸相を明らかにし、始め有れば終り有り、終わればまた始まるという易の循環論を補強するための理論としても援用された。さらに、前漢末から盛んになる緯書説では、暦法の影響下に天地の空間的時間的広がりに多大の関心を寄せ、一元四五六〇年、一紀一五二〇年という循環周期や(楽緯『叶図徴』)、一元の七倍にあたる三一九二〇年や六四倍に当る二九一八四〇年などという長大な周期を説き(易緯『乾鑿度』)、天地は二九一八四〇年で再び太素の始源に戻ることなどが説かれている(礼緯『斗威儀』)。これらの説もやはりこの現実の世界の始終変化を一定の

数理的法則によって推測しようという意図に基づくものであった。

三

「天は長く地は久し」という『老子』第七章の言葉を引くまでもなく、天地こそ永遠不滅の存在であるという認識は、古代中国人に共通するものであったといえよう。それゆえ、いつかは天が墜落し大地が崩壊するのではないかという疑念にとりつかれて、身の置きどころもないまでに憂え寝食を廃した杞の国の男のエピソード(『列子』天瑞篇)が、「無用の心配」を表す「杞憂」の語を生みえたのである。『列子』のこの説話は、天地の崩壊を主題にしたものではなく、天地が崩壊した後にもなお崩壊しない永遠不滅の存在―道―を体得した至人の在り方を説くための枕にすぎないが、しかし、人間の生死、物の生滅を気の集散によるとし、「天下を通じて一気のみ」(『荘子』知北遊篇)とする道家の思想からは、天地ですら陰陽の気からなる至大の「物」にすぎないのであり、杞人の恐れ自体はあながち的外れなものとはいえないのである。

天地の崩壊、さらにはこの世界の終末を予期する思想は、世界各地の思想に共通して見られるものである。仏教の劫尽(こうじん)もしくは劫焼の思想、ユダヤ・キリスト教のアポカリプスに見られる終末論などはその代表的なものである。中国においても、上述のように天地の崩壊を説く思想が道家系の思想の中に見られはするが、それは永遠不滅の道の存在に対して物の世界の有限性を主張するという文脈で副次的に現れる極くまれな例であった。しかし、このような状況も魏晋南北朝における仏教思想の受容と道教教理の形成にともなって大きく変化していく。

『倶舎論』などに見られる仏教の宇宙観では、世界は壊空成住の四劫を一周期とする崩壊・消滅・生成・安定の過程を無限に繰り返すと考えられている。劫(kalpa)とは、元来数で計りきれない悠久の時間を示すもので様々な譬喩をもって語られる。『倶舎論』では、人間の寿命が十歳から始まって百年ごとに一歳を加えていき八万四千歳に至る期間を一増といい、八万四千歳から逆に百年に一歳を減じて十歳に至る期間を一減という。この一増または一減を小劫とし、一増一減を合せて中劫とする。成住壊空はそれぞれ二十中劫、全体で八十中劫を経てこれを大劫という。そして、住劫では刀兵・疾病・飢饉の小三災が周期的に発生し、壊劫の末には火災・水災・風災の大三災が起こり、あらゆるものが灰燼に帰し天地が崩壊するとされた。この仏説は、

> 夫れ天地の始終を極むる、これを一劫という。而して我(仏)天地の成壊を更ること、称げて載すべからず。
>
> (呉・支謙訳『太子瑞応本起経』巻上)

> 或いは劫尽の焼を現わして、天地皆洞然たり。
>
> (『維摩経』仏道品)

などと、当時の知識人に比較的よく読まれた仏典にも頻繁に説かれており、「劫尽」「劫焼」による天地の崩壊と再生の思想は彼らの世界観に大きな影響を与えるとともに、道教教理にも取入れられて独自の劫運説を生み出した。

これらの仏典の説く劫尽、劫焼の思想は、第一に、現世を常住不変とする衆生の陥りやすい邪見を打破し、一切は空に帰すのだという無常の真理を理解させる方便のひとつであり、第二に、人間の罪業と煩悩、現世的な悪の徹底的な消滅とそこからの離脱を求める思想、第三に、新たに到来する世界を新出仏の理想境として救済を期待する思想を含むものであった(1)。とりわけ第三の要素は、弥勒仏下生による救済を期待する大きな信仰のうねりを生み出し、阿弥陀仏信仰とともに中国社会に多大な影響を与えた

のである。

四

『隋書』経籍志道経総叙は、当時の道教教理の概要を簡潔に要約したものである。その冒頭には、

元始天尊なるもの有り、太元の先に生じ、自然の気を稟け、沖虚凝遠にして、其の極を知る莫し。天地の淪壊、劫数の終尽を説く所以は、略ぼ仏経と同じ。以て天尊の体は常存不滅と為し、天地初めて開くに至る毎に、或いは玉京の上に在り、或いは窮桑の野に在りて、授くるに秘道を以てす。之れを開劫度人と謂う。然れども其の開劫は一度に非ず。故に延康、赤明、龍漢、開皇有り。是れ其の年号なり。其の間相去ること四十一億万載を経、度する所は皆諸天仙の上品なり。

という。ここでの要点は、常存不滅の体として時間を超越して存在する元始天尊、延康・赤明・龍漢・開皇の劫運にしたがって生成消滅を繰り返す天地（開劫）、および新たに天地が開ける際の元始天尊による救済（度人）という三点である。ここにいみじくも「天地の淪壊、劫数の終尽を説く所以は、略ぼ仏経と同じ」と述べられているように、道教の劫運説は仏教の影響下に成立したものであり、延康・赤明・龍漢・開皇の四劫は仏教の壊空成住の四劫に相当すると考えられる。このような説は、すでに五世紀の道教学者陸修静の「霊宝経目序」に見られるが、そこでは龍漢・延康・赤明・開皇の順に言及されている。これに前後する『霊宝度人経』に載せる「元洞玉暦」には開皇が見られないが、北斉・厳東の注によれば、龍漢は天地が安定し天尊の教化済度が順当に行われている時期、延康は天尊の教化が衰え、天は崩れ地は壊れて幽暗の中であやめもつかない時期、そして再び天地が開け光が戻り天尊の教化が始ま

るのが赤明とされている。

道教の終末論には、仏教のそれには見られない特徴も存する。それは、特定の干支の年に大災厄が起こり、あるいは救世主が出現するとする説である。東晋期に原形が成立したと考えられている『太上洞淵神呪経』は、現在の世を戦争に明け暮れ疾病の蔓延する終末の世と規定し、間もなく劫末の時が来て水・火・刀兵の三災が起こり、人々は大洪水で絶滅する危険が有るが、劫運の時には天地が再生し真君が出世して三洞経を奉持した人々を救済することを説く。この中で、洪水はおおむね辛巳の年に集中して起こり、最後に甲申の年に起こる大洪水によって地上は壊滅するとされ、これを特に「甲申の災」と呼んでいる。そしてこの「甲申の災」から八年後の壬辰の年に真君が出世して新たな世界が再生するとされる。かかる甲申の年には大災厄が起こり壬辰の年には救世主が出現するという観念は、『神呪経』のみならず六朝期の道教経典に広く見られるものであるが、そこには仏教の劫尽説の影響とは別に、易の象数論や緯書説あるいは陽九百六の歳災を説く三統暦などの影響が強く見られるのであり、中国独特の干支による循環的紀年法とも関係して独自の終末説が形成されていることに注意しておかなければならない。(2)

（1）福永光司「中国における天地崩壊の思想」『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年。
（2）神塚淑子「開劫度人説の形成(上)」『東洋学術研究』第二七巻別冊、一九八八年。

2 古と今

麥谷邦夫

一

一回性で不可逆的な流れとしての歴史的時間意識、その強固な束縛の下にある現代の我々と違って、未開人の原始的心性のもとでの時間意識が可逆的、循環的、恒常的なものを意味ありとし、いわば共時としての通時ともいうべき原始共同体の一般的な時間意識の様相を支えとして成立っていることは、近年の時間観念に対する様々な研究成果に共通する認識といってもよいであろう。(1) 古代中国にあっても、このような原始的心性に基づく時間意識の痕跡を認めることは可能である。それゆえ、「古」と「今」という語を単純に「過去」と「現在」という現代人の歴史的時間意識に基づく概念に置き換えて理解してしまったのでは、どうしても把握しきれない部分が残ることになる。特に、「古」という言葉のもつ意味合いには微妙なものがある。このことは「終古」という言葉の含意をたどることによっておのずと明らかになろう。

『莊子』大宗師篇に、

夫れ道に情(まことのはたらき)有り信(はたらきのしるし)有るも、為すこと無く形無し。……自らに本づき自らに根ざし、未だ天地有らざるときにして、古自り以て固く存す。……天を生じ地を生じ、太極の先(天空の極み)に在りて高しと為さず、六極の下(地の底)に在りて深しと為さず、天地に先だちて生じて久しと為さず、上古より長えにして老しと為さず。狶韋氏は之れを得て、以て天地を挈ぎ、伏戯は之れを得て、以て気母(気の根源)を襲り、維斗(北斗星)は之れを得て、終古忒わず、日月は之れを得て、終古息わず。

と道の時間を超越した絶対の在り方を説明するなかで、北斗星もこの道を体得して「終古」違わぬ天体運行の中心となり、日月もこの道を体得して「終古」光を失うことがないと述べている。ここでの「終古」とは、天地の始源から未来永劫に続く時間の流れ全体を指し、「永遠に」という意味で使われている。ちなみにこの語に対する西晋・崔譔の注には「終古とは、久しきなり」とある(『経典釈文』)。また、『周礼』考工記には「終古」の語が「常に」の意味で使用されている。この文に付された後漢・鄭玄の注は、このような用法が斉(山東)地方の日常的な表現であったことを伝えており、そのことはこの地方を中心とした後漢末の太平道教団の経典とされる『太平経』にしばしば「終古」の語が見られることによっても確認される。

このように「終古」とは、安定した時間の流れの中にあって恒常的で何らの変化もない状態を意味する語であった。「おわる」と「ふるい」という一見結びつき難いと思われる語が結合しつつ、なぜこのような意味を表し得るのかは、中国古代の時間意識を知る重要な手懸りとなる。「終日」という現在もごく普通に使われる語は、殷墟出土の甲骨文にすでに見られる非常に古い言葉であるが、この「終」は「おわり」を意味するのではなく、あるまとまった時間の流れを包括的に示すものである。古典の注釈

のなかで一般に「終は成なり」と解釈されるのは、「終」が時間の流れのなかでの安定を意味するからである。また、「終」は同時に「始」に連なる円環的な運動を内包するがゆえに恒久を意味しえた(「1 始と終」参照)。

一方、「古」のほうも、『詩経』などでの「古より年有り」(小雅・甫田)という穀物の豊穣や祖先を迎えての祭礼などに関連した用例、あるいは『礼記』の「先古(先祖)」という祖霊観念と結合した用例などから、季節の祭礼ごとに太古の神話的時間が現在によみがえり、それが永遠に繰り返されるという循環的、可逆的時間意識に支えられた超越的時間を原義としたと推定される。そのような意識は、悠久の時の流れを意味する「千古」「万古」などの語にも見出すことができよう。このように、一見類似性が無いように思われる「終」と「古」とは、その原義においてともに共通の基盤を有している。「終古」という語には、我々のそれとは異なった古代中国の原始的心性に基づく豊かな時間意識の痕跡が残されているのである。(2)

二

歴史意識の発生とともに、時間は過去から現在、未来へと不可逆的に流れ始め、過去に生起した一回性の事象が記述の対象となる。その際の古代中国における歴史区分は、一般に古代を上古、中古、下古の三期に区分して今現在と対応させるものであった。『漢書』芸文志に「人は三聖を更へ、世は三古を歴ふ」といい、孟康の注釈に「伏羲を上古と為し、文王を中古と為し、孔子を下古と為す」というのは、儒家の立場からする漢代を起点としての古代の三分法ではあるが、このような歴史区分はそのまま後世に襲

用されていった。

『易』繋辞下伝には、易の各卦のシンボリズムと結合した伝承として、伏羲、神農、黄帝から堯舜に至る古の聖天子たちが様々な器物制度を作って人々を教化したことを伝えるとともに、

> 上古は穴居して野処す。後世の聖人、之れに易うるに宮室を以てし、棟を上とし宇を下とし、以て風雨を待つ。……古の葬は、厚く之れに衣せるに薪を以てし、之れを中野に葬りて、封(土盛り)せず樹うえず、喪期に数無し。後世の聖人、之れに易うるに棺槨を以てす。……上古は縄を結んで〔文字のかわりとして〕治む。後世の聖人、之れに易うるに書契(文字や割り符)を以てし、百官以て治り、万民以て察す。

と述べて、上古の原始的な生活が後世の聖人によって文明へと導かれたことが述べられている。儒家系の思想家たちにとっては、全ての価値あるいは歴史の原点は後世(中古)の聖人たちの出現と彼らによる諸制度の制定とに在り、それ以前の古代は関心の彼方にある。孔子が「述べて作らず、信じて古を好む」(『論語』述而篇)というときの「古」、あるいは『礼記』に「礼なる者は本に反りて古を脩む」(礼器篇)、「君子は古に反り始めに復る」(祭義篇)などという「古」は、いずれも聖人が諸々の制度を確立した時代あるいは氏族の歴史の創始者の時代を意味するのであって、単なる古代一般を指すのではない。時の流れが諸々の価値の源泉としての「古」を「今」から遠ざける一方であることは、「今」が常に「古」と乖離し堕落する方向に向かっているという下降史観を生み出した。それゆえに、儒家は常に「古」に立ち戻って価値の源泉を確認しなければならず、ここに制度としての礼を伴いつつその尚古主義は牢固として抜き難いものになった。『荘子』外物篇に「夫れ古を尊びて今を卑しむは、学者の流なり」というのは、このような儒家の尚古主義をあげつらったものである。

一方、「古」から「今」にいたる時間の流れを必然的な変化の相において捉え、必ずしも「古」に価値を見出さない法家系の思想も存在した。彼らにとっては、「古」と「今」とは明らかに質的に異なるものであり、単なる古代的価値への執着あるいはその復元は、現実の様々な問題を処理する上で何の有効性も持たないと考えられた。『韓非子』南面篇の、

治を知らざる者は必ず曰く、古を変ずること無かれ、常を易うること毋かれ、と。変と不変とは、聖人聴かず、治を正すのみ。然らば則ち古を之れ変うること無く、常を之れ易うること毋きは、常古の可と不可とに在り。

という、古制、常法を改変すべきかどうかは、それが現在の状況に適合しているかどうかにかかっているという主張や、『淮南子』氾論訓の、

古の以て栄と為す所の者は、今の以て辱と為す所なり。古の以て治と為す所の者は、今の以て乱と為す所なり。……三代の礼は同じからず。何ぞ古に之れ従わんや。大人作りて弟子循うなり。法治の由りて生ずる所を知れば、則ち時に応じて変じ、法治の源を知らざれば、古に循うと雖も終に乱る。

という主張は、そのような法家のもつ現実重視の歴史観を表明するものである。

儒家の尚古主義、法家の現実主義に対して、道家系の思想家たちはまた別の歴史観あるいは時間観念を有していた。『荘子』駢拇篇に、

天下に常然(本来そのようであるもの)有り。……故に天下誘然として(無心なさま)皆生じて而も其の生ずる所以を知らず、同焉として(知慮を捨てたさま)皆得て而も其の得る所以を知らず。故に古今は二ならず、虧うべからざるなり。

という。その意味は、万物が本来的に備えている自然の本性は、古今を貫いて一つであり、人為によっては毀損できないものだということである。この万物の自然の本性をそのようにあらしめているものは道である。道は「自らに本づき自らに根ざし、未だ天地有らざるときにして、古自り以て固く存し」(大宗師篇)、「道に終始無く……終われば則ち有た始まる」(秋水篇)、あるいは「始めと卒りと環のごとく、其の倫を得る無き」(寓言篇)、古今を通じて唯一であり、時間の流れを超越して少しも変化せず、同時に常に変化を遂げている存在というのが『荘子』全体を通じての思想である。したがって、秋水篇に、

> 今故(古今を貫く時間の本質)を証驀(諦観)す。故に遥(命長)くして悶えず、掇(命短)くして跂わず、時の止まる無きを知ればなり。

といわれるように、道の体得者は不断の流れをもちながらしかも「古今不二」であるという時間の本質を理解するがゆえに、寿夭を超越しうるのである。同様の主張は、大宗師篇における南伯子葵と女偶の問答における卜梁倚の悟りのさま、「独なる(唯一絶対の真理)を見て而る後能く古今無く、古今無くして而る後能く不死不生に入る」にも見ることができよう。ここでも古今という時間意識を超越したところに死生なき絶対の世界への参入が可能になることが説かれている。

このように、荘子を始めとする道家系の思想では、「古」と「今」との間に本質的な相違を見出さない。時は確かに不断に流れるが、しかし時の背後には時を超越した道が存在し、道のもとでは古今の不可逆性が止揚される。ただ、道が世界の始源に先立って存在するものである以上、「古」が「今」に比してより原初の道の本質に近い時と考えられ、同時に、太古の時には理想的な社会が存在したが、それ以後は下降と衰退の歴史に他ならないというのも道家の基本的認識であった。『老子』第一四章に「古の道を執りて、以て今の有を御む。能く古始を知る、是れを道紀(道の本質)と謂う」というのは、太古

における万物の始源に道の全きはたらきが顕現されているという思想に基づくものであり、『荘子』馬蹄篇に描かれる人間と禽獣が雑居し、無欲素朴で自然の調和の取れた「至徳の世」や「古の至人」「古の真人」「古の道人」などに道の体現を見出す思想もかかる観念を反映したものである。道家の説く「古」とは、歴史意識に基づく聖人の時代を「古」とする儒家のそれとは本質的に異なるものであった。

三

二世紀末、山東地方を中心に強勢を誇った太平道教団の道教教義を伝えるといわれる『太平経』一〇部一七〇巻は、現実の矛盾と混乱に満ちた世界にいかにして原初の太平の世を再生させるかを説く経典であった。『太平経』のいう太平の世とは、上古、太古、あるいは上皇の時と呼ばれる、天地開闢からあまり隔たらない悠遠の過去に存在した理想的な社会である。この社会では、人々は「真道」を学んで天地自然の在り方に即した生き方を実践し、そのため自然と社会との全体的調和が保たれて、さまざまな害悪をもたらす邪気は少なく、太平の気が充満していたとされる。こうした『太平経』の理論の根底には、万物生成の根拠を道の吐出する元気に求め、天地万物の一体を説く道家的気一元論が存在する。しかし、このような太平の社会は時間の経過とともに次第に堕落に向かうと説かれた。丙部二に、

> 天下の人、本と生れて命を受けるの時、天地と身を分かち、元気を自然に抱き、飲まず食わず、陰陽の気を噓吸(こきゅう)して活き、飢渇を知らず。久久にして神道を離るること遠く、小小に其の指意を失い、後に生ずる者は、復た知るを得ず。真道空虚にして、日に流れて偽に就き、更(あらた)めて飢渇を生じ、飲まず食わざれば便(すなわ)ち死す。

というのは、元気と一体の完全な生命を賦与され、飲食によらずに生命の維持が可能であった太平の世から、時の流れとともに人々が次第に道を外れて元気の純粋性を喪失し、飲食によらなければ生命を維持できず、常に飢餓の危険にさらされる現今の社会へと堕落してきた、いわゆる失楽園の過程を説いたものである。

『太平経』は、歴史区分として上古、中古、下古の三古を立てるとともに、三皇、五帝、三王、五覇の四区分にもしばしば言及する。両者の対応は、上古の三皇から中古の五帝三王を経て下古の五覇に至るとされるが、今現在の世は下古の延長として意識されている。人間の生のみならず政治においても、上古から下古への歴史展開は堕落の過程と考えられた。丙部一三には、

古者三皇の臣は真道多し、故に其の君、寿なるもの多し。五帝の臣は真道少し、故に其の君は三皇の寿に若かざるなり。三王の臣は復た真道少く、五帝に若く能わず。五覇の臣は……一の真道有ること無し、故に多く夭死す。

とあり、政治においても真道が次第に失われていく過程が描かれている。この真道の衰退と太平の気の衰退および諸々の邪気の増長とは表裏一体の関係にあるが、なぜこのようなことが起こるのかについての『太平経』の理論には、注目すべきものが有る。

『太平経』の教義の柱をなすものに、承負の理論がある。承負とは、現在自身が被っている凶禍は実は祖先の悪行の果(承)であり、同時に自らの悪行の果も遠く子孫に及ぶ(負)とし、現在の凶禍から救済され、後世に対して禍因を残さず、現在から未来にわたって太平の世を実現するためには、この承負の連鎖を断ち切らなければならないというものである。『太平経』の特徴は、このような承負の関係を『易』の応報論のように個人あるいは家族の間だけに限定せず、広く社会全体に適用するところにある。

丙部二に、

夫れ治の調わざるは、独り天地人君の過ちのみに非ざるなり。咎は百姓人人自ら過ち有りて、更ごも相承負し相益して多きを為し、皆悉く実を守らざるに坐するの致す所なり。

というように、社会全体としての承負の重積がさまざまな社会的混乱と災厄とをもたらす原因をなすとされた。こうした承負の連鎖は、天地開闢以来絶えず積み重ねられてきたものであり、その蓄積の頂点としてあるのが「今」現在に他ならないのである。したがって、太古の承負が少なかった時代には世の中は極く簡単に治めることができたが、現今の世ではどんなに優れた仁徳を備えた帝王が現れたとしても、もはや彼独りの力ではこの混乱した社会を治めることはできないとされた。ただ、この経典の説くところに従って真道を実践し、承負の連鎖を断ち切って、有徳の帝王の政治を助ける以外に終末を回避する手立てはないというのが『太平経』の究極の主張であった。(3)

四

仏教の時間論は、一般に時間を独立の実体と見做さず、存在に即してあるものとする。したがって、その関心は過去、現在、未来がどうして成立し、どのように区別されるのかという点に集中した。アビダルマ仏教においては、有部の三世実有説が有力であったが、有部に批判的な経量部は、過去と未来とは実体的に存在しないという過未無体説を主張した。一方、『般若経』に代表される大乗仏教では、時間論は主要なテーマとして取上げられることはなかったが、時間の実体性そのものは徹底的に否定されている。(4) 魏晋以後の大乗仏教を主体とする中国仏教においても状況は似たようなものであった。

西域の高僧鳩摩羅什(クマーラジーヴァ)の弟子であった僧肇は、羅什によってもたらされた龍樹系の教学に依拠しつつ、当時の知識人のなれ親しんだ老荘的言辞を用いて論を立てながら当の老荘思想を批判し、『肇論』や『注維摩経』などの著作によって、従来の仏教学者の仏教理解の誤謬を正すことに努めた有数の学僧であった。彼の般若と空の理解には、西晋・郭象の『荘子』解釈が正反両面で大きな影響を与えている。

郭象にあっては「物と冥する」こと、すなわち実体としての物そのものと根源的に同一になることが重視された。時間の世界における万物は、「時と倶に往く」(斉物論篇注)のであり、「去来するもの」(同)、「遷るもの」(徳充符篇注)であり、「時は再び来たらず、今は一たびも停らず」(養生主篇注)、時の流れの中で変化し遷移するものである。ただ、道の体得者のみがこの遷移変化する万物の変化そのものと一つになって、変化を超越することができるとされた。これに対して、僧肇は「不真空論」と「物不遷論」のなかで、存在としての「物」の実体性とその遷移とを否定する議論を展開した。「物不遷論」では、『道行般若経』の「諸法は本と従りて来る所無く、去るも亦た至る所無し」などの所説を論拠とし、それを敷衍して次のようにいう。

> 向の物を向に求むるに、向に於て未だ嘗て無くんばあらず。向の物を今に求むるに、今に於て未だ嘗て有らず。今に於て未だ嘗て有らず、以て物の来たらざるを明かす。向に於て未だ嘗て無くんばあらず、故に物の去らざるを知る。覆って今を求むるに、今も亦た往かず。是れを昔の物は自ずから昔に在りて、今従り以て昔に至らず、今の物は自ずから今に在りて、昔従り以て今に至らず、と謂う。

ここで僧肇は、過去は自ずから過去、現在は自ずから現在であるとし、過去の存在と現在の存在との連

続性、すなわち時の流れにおける万物の流動と変化とを明確に否定している。(5) このような思想は『注維摩経』にも反映されており、「経とは常なり。古今殊(ことな)ると雖も、覚道改まらず」(序)、「復た古今同じからず、時異り俗易(か)わると雖も、聖聖相伝えて、其の道改まらず」(仏国品)、「諸仏殊ると雖も、其の道二ならず。古今異ると雖も、其の道改まらず」(法供養品)などと、古は自ずから古、今は自ずから今という古今の不同の主張が見られる。僧肇にあっては、その老荘思想に対する深い理解にもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、もはや「古今不二」を説く『荘子』的時間論の影響は全く見られない。

(1) 真木悠介「原始共同体の時間意識」『時間の比較社会学』岩波書店、一九八一年。
(2) 本節は、小南一郎「楚辞の時間意識」『東方学報』第五八冊、一九八六年、による。
(3) 『太平経』における歴史観と承負の問題については、神塚淑子「『太平経』の承負と太平の理論について」『名古屋大学教養部紀要』第三二輯、一九八八年、に詳しい。
(4) 江島恵教「大乗仏教における時間論」『講座仏教思想』第一巻、理想社、一九七四年。
(5) 福永光司「僧肇と老荘思想」『肇論研究』法蔵館、一九五五年。

3 長と短

麥谷邦夫

一

「人、上寿は百歳、中寿は八十、下寿は六十」とは、『荘子』盗跖篇にいうところの人間の寿命の長短である。『荘子』は続けて大泥棒盗跖の口に借りて、

> 病瘦、死喪、憂患を除き、其の中口を開きて笑うこと、一月の中、四五日に過ぎざるのみ。天と地とは窮り無く、人死すること時有り。時有るの具を操りて、無窮の間に託す。忽然として騏驥(駿馬)の馳せて隙を過ぐるに異ること無きなり。其の志意を説ばし、其の寿命を養う能わざる者は、皆道に通ずる者に非ざるなり。

という。人間とは天地の間にほんの一時生命を与えられる存在に過ぎず、悠久の時の流れの中では百歳の寿も六十歳の寿も大した相違はない。しかも与えられた寿命の全てを自由に使えるわけではなく、真に充実した時間はほんのわずかだ。それなのに与えられた生の中で十二分に気持を満足させ、天寿を全うすることもできないのでは、道の体得者とはいえない、というのが『荘子』の趣意である。同様の主

張は、『列子』楊朱篇の楊朱の言葉、

百年は寿の大斉(最高限度)にして、百年を得る者は、千に一無し。設し一有るも、孩抱(嬰児期)以逮び昏老(老衰期)、幾ど其の半ばを居む。夜眠の弭む所(寝ていて何もできない時間)、昼覚の遺う所(起きていても無駄に過す時間)、又た幾ど其の半ばを居む。痛疾哀苦、亡失憂懼(正気を失い恐れおののく時間)、又た幾ど其の半ばを居む。十数年の中を量るに、逌然(ゆったり)として自得し、介焉の慮亡きこと(少しの心配も無い時間)、又た一時の中亡きのみ(三カ月にも満たない)。

にも見られる。人生はどんなに長くても百年、しかもその大部分が無為に過す無駄な時間か様々な憂患につきまとわれて苦悩する時間であり、真に心楽しい時はわずかな人生のそのまたわずかな時に過ぎない。それゆえ、あるがままの欲望に従って今現在の生を充実させよというのが楊朱の主張である。

人生に許された時間の短さに冷静な自覚を持つものは、楊朱のように現実主義に徹して快楽の追求に専心するか、あるいは荘子のように永遠の存在である道との一体性のもとに諦観を得るかの両様に分れよう。道の絶対性の前では長短、寿夭といった全ての相対的概念はその意味を失うという『荘子』の万物斉同の思想からは、「天下に、秋毫(毛すべ)の末より大なるは莫く、而して大山を小と為す。殤子(若死の子)より寿なるは莫く、而して彭祖を夭と為す」(斉物論篇)というように、成年に達せずに死んだ子も長寿であり七百歳の寿命を保ったという彭祖も短寿者であり、寿夭の差などは問題にならないということになる。また、「男子多ければ則ち懼れ多く、富めば則ち事多く、寿なれば則ち辱しめ多し。是の三者は徳を養う所以には非ざるなり」(天地篇)とは、単に長寿であることは往々人生の屈辱を増やすだけだという認識を表明するものである。

しかし、荘子の哲学がただ単に現実の生活を無意味のものとして観念的な世界に心を遊ばせるだけの

ものでないことは、養生主篇に、人知や人欲に振りまわされず、善悪に偏らない無心の境地を生活の根本原理としていけば、「以て身を保つべく、以て生を全うすべく、以て親を養うべく、以て年を尽くすべし」ということからも明らかである。道家の祖とされる老子は、このような真の生活者の典型と考えられた。その著『老子』には「長生久視の道」が説かれ、「蓋し老子は百六十余歳。或いは二百余歳と言う。其の道を修めて寿を養えるを以てなり」(『史記』老子列伝)と伝えられるように、道家の哲学と養生長寿とは表裏一体の関係にあったのであり、時代が下るにつれて神仙方術とも密接な関係をもつようになる。

二

下降史観の強い影響下にある古代中国では、人間の寿命も時代が下るにつれて短縮してきたと考えられた。中国医学の基本文献である『黄帝内経素問』上古天真論篇には、黄帝と岐伯との次のような問答が見られる。

余聞くならく、上古の人は、春秋皆百歳を度えて動作衰えず、と。今時の人は、年百に半ばにして動作皆衰うるは、時世の異か、人将に之れを失わんとするか。岐伯対えて曰く、上古の人、其の道を知る者は、陰陽に法り、術数を和し、……妄に労を作さず。故に能く形と神と倶にして尽く其の天年を終え、百歳を度えて乃ち去す。今時の人は然らざるなり。……故に百に半ばにして衰うるなり。

人の寿命の上限がせいぜい百歳あるいは百二十歳であるということは、この『素問』の問答やさきの

『荘子』盗跖篇、『列子』楊朱篇の記述、あるいは嵇康「養生論」に見える「或いは云く、上寿百二十歳は、古今の同じうする所。此れを過ぎて以往は、妖妄に非らざるもの莫し」などによって知られる。しかし、個々の人間の寿命は長短様々であり、果たしてそれが何に基づいて決定されるのか、あるいは何ゆえ長短の差が生ずるのかが問題になる。

寿夭死生、貧富貴賤といった人の命運が、その人の行為の善悪や努力と関わりなく決定されており変更不可能であるのか、あるいはそうではないのかについては、古来多くの議論が戦わされてきた。春秋時代の二大学派、儒家と墨家との議論はその典型の一つである。『論語』顔淵篇の子夏の言葉「商之れを聞けり。死生に命有り。富貴は天に在り」や、『墨子』公孟篇に引かれる儒者公孟の言葉、「貧富寿夭は、齰然として天に在り。損益すべからず」などは、命定論の立場を表明するものであり、孔子を筆頭とする儒家たちはおおむねこの命定論を肯定した。これに対して墨家は、公孟の主張に代表される、「命富なれば則ち富、命貧なれば則ち貧、……命寿なれば則ち寿、命夭なれば則ち夭」という命定論を明確に否定する立場に立ち(『墨子』非命篇)、天の有意志性、鬼神の存在と祭祀の有効性などを主張した(天志篇、明鬼篇)。儒家の命定論はその無神論的側面の当然の帰結であるが、中国の宗教思想の底流をなすものは墨家の鬼神論であったことはいうまでもない。

人の寿命が天神によって管理されており、その人間の行為の善悪が寿命の増減に関係するという思想は、非常に古くから存在していた。『墨子』明鬼下篇には、鄭の穆公が白昼廟堂で句芒と名乗る神から「帝、女の明徳を享け、予をして女に寿を錫わしむること十年有九」とのお告げを受けたことをはじめ、鬼神による賞罰誅殺の例を多く挙げている。また、人の生死が最終的には司命神の手によって決定されるという観念も存在した。『韓非子』喩老篇に載せる扁鵲と蔡の桓公の説話に、

扁鵲曰く、疾腠理（皮膚の肌理）に在るは、湯熨（温湿布）の及ぶ所なり。肌膚に在るは、鍼石（針療法）の及ぶ所なり。腸胃に在るは、火斉（薬の名）の及ぶ所なり。骨髄に在るは、司命の属する所にして、奈何ともする無きなり。

と見えている。司命とは、『周礼』大宗伯や『楚辞』九歌などに見える死生を司る星神であり、『史記』天官書によれば文昌宮の第四星をいう。

一方、『墨子』明鬼下篇の、古代には吉日に社の神と四方の神とを祠って寿命の延長を願ったという記事や、『史記』李斯伝の「朕天下を巡り、名山の諸神に禱祠して以て寿命を延ぶ」という始皇帝の死後偽造された詔書などに見られるように、寿命延長の祈請対象として様々な神祇が祠られていたことが知られる。特に、李斯伝の記事では、封禅説や山岳信仰の影響下に祈請の対象が名山の神々に拡大していることが注目される。後漢末の張角の太平道教団や三張の五斗米道教団の教理では、お札や呪水などを用いた呪術とともに、「首過」の法が行われた。「首過」の法とは、病気や災禍は悪行の結果であると考え、自らの犯した罪科を反省し天神に告白するという一種の懺悔によって攘災・治病・延命が可能であるとするものである。また、司命神に対する信仰は、緯書のなかでさらに北極星や北斗星への信仰へと発展し、やがて道教教理の中に取込まれて『北斗本命延生真経』など北斗九星への祈請によって寿命を延ばし禍災を攘うことを説く多数の経典を生み出した。これらは唐代の密教の星辰信仰にも影響し、『北斗七星延命経』などの道経とまごうばかりの仏典を生み出すことになった。

三

後漢の思想家王充は、絶対的な命定論の立場に立って、人間の寿夭は先天的に決定されており、人為によって変えることはできないと主張した。その著『論衡』は、後漢・章帝の時に白虎観で行われた経学議論を班固が記録した『白虎通』寿命篇に見える三命説によりながら次のようにいう。命には人間が先天的に受けてきた命で変更不可能な正命、行為の結果に付随してもたらされるもので、善行の結果福が得られるといった随命、偶然に遭遇する運命であり、善行の結果禍を受けるといった遭命の三命が有る（命義篇）。人間の寿命の長短は正命に属するもので、何らかの人為的な行為によって延長できるものではない。しかも、人間の寿命の定数は百年であり、もし百歳に満たずに死ぬものが有るとすれば、それはその人間の稟受（ひんじゅ）した気が足りないからなのだ（気寿篇）。ここで彼は、古えの聖人たちの寿命がおおむね百歳前後であったこと、聖人とは天地の和気を受けて生ずる最も完全な存在であることなどを、人間が本来的に有する寿命が百歳である根拠として挙げている。こうした立場からは、方術などによって寿命を延長できるという神仙道家の主張は全く無意味なものになる。道虚篇では、「恬淡無欲、養精愛気」といった道家的処世や道術によって百歳を超える寿命が得られるという説を激しい調子で否定している。

魏晋の代表的な思想家であり、竹林の七賢の一人として著名な嵇康は、王充とは若干異なった立場に立って、養生による寿命の加増が可能であることを主張した。その「養生論」によれば、不老不死の神仙は特別に優れた気を稟受して生れたものであり、これは凡人が学んだからといってなれるものではな

い。しかし、水をやった植物が水をやらない植物に後れて枯れるように、ふだん健康に留意し呼吸法や薬物の摂取などの道術を実践していれば、数百歳はおろか千歳の寿命も達成できるはずだという。天神への祈請によることなく、道術の実践によって自己の力のみで長寿を達成できるというのは神仙術の基本的主張であり、やがて東晋・葛洪の『抱朴子』内篇によって集大成されるとともに、道教教理の中で養生術が重視される理論的根拠ともなった。

葛洪は、人の寿命の長短や運命は受気結胎の時の星宿のめぐり合わせによって決定されるのであり、長生の星の下に生れてきたものは必ず神仙の道を好み、好むがゆえに容易に長生を達成できるが、短命の星の下に生れてきたものは神仙の道を信じないので自ずと短命になるのだという(塞難篇、弁問篇)。しかし、そのことは何らの努力をしないでも自然に神仙になれるということを意味するものではなく、凡人の肉体を神仙のそれへと転化させるには、霊妙な薬物—金丹—の完成が唯一の方途だとされている。彼の神仙思想の特徴の一つは、命定論と錬丹による自力での不死の達成という相反する要素が結び付けられている点にある。

『抱朴子』にはまた、行為の善悪と天神による寿命の与奪との関係を説く功過の思想も見られる。対俗篇に引く『玉鈐経』や微旨篇に引く『易内戒』などの経典には、人体内には行為の監視役として三尸虫なるものがおり、毎庚申の夜、人が眠った後に人体を抜出て天上に昇り、その人物の行為を天神に報告する。司命神はその報告に基づいて、行為の善悪に応じて大過には紀(三百日)を奪い小過には算(三日)を奪うこと、その個人だけでは償えない場合には、家族あるいは子孫に災いが及ぶことなどが説かれている。これは『周易』坤卦・文言伝の「積善の家に余慶有り、積不善の家に余殃あり」の古典的応報思想の神仙思想における変形であり、ここにはいまだ仏教の三世輪廻の応報思想の影響は見られない。

しかし、この功過の思想は後の道教教理における応報論や実践倫理の核をなすものとして継承され、中国人の精神生活に大きな影響を与えた。

四

北周・道安の『二教論』は、仏教の立場から道教を批判した護教論文であるが、その仙異涅槃第五に、

> 哀しいかな、……寿夭は因に由り、脩短(長短)は業に在るを知らず。仏法は有生を以て空幻と為す、故に身を忘れて以て物を済う。道法は吾我を以て真実と為す、故に服餌(薬物摂取)して以て生を養う。生を生とするは貴からず。存を存とするは何の勘あらん。縦使い期を延ばすも、死する無きこと能わず。

と述べて、道教の生命肉体に対する執着を批判し、神仙不死の妄説であることを断じている。仏教、特に大乗仏教では、現実の生は因縁生起の空仮な現象であり、その寿命の長短は前世の業行の結果とされる。したがって、現実の肉体に執着しそれを永遠に保持しようとする不老長生の神仙術や道教教理の説くところは全くのでたらめということになる。しかし、仏教思想の中国的展開の中にこのような神仙道教的要素が全く見られないわけではなかった。

三世紀の半ば頃、洛陽の白馬寺で西域僧康僧鎧によって訳出された仏典に『無量寿経』がある。『無量寿経』は後に『阿弥陀経』『観無量寿経』とともに浄土三部経を構成し、浄土教所依の経典として浄土信仰の中核をなすものである。しかし、康僧鎧が経名を「無量寿」経と訳したこと自体、神仙思想的雰囲気を彷彿とさせるものがあり、本文中サンスクリットの原文では〈Amitābha〉(無量光仏)となって

いる部分がときに無量寿仏と訳されていることや、

何ぞ世事を棄てて行いを勤め道徳を求めざるや。長生を極むるを獲て、寿楽極まること有る無し。

今我此の世間に於て仏と作り、……群生を教化し、……其の福徳度世、長寿泥洹の道を獲しむ。

などの表現は、当時の人々の長寿への強い関心を意識したものであろう。さらに、「自然」「無為」「大道」「真人」「天神」「名籍」などの語が数多く見られることは、『無量寿経』と当時の道家・道教思想との密接な関係を思わせる。特に、

其の前世、道徳を信ぜず、善本を修めざるに因りて、今復た悪を為せば天神剋く識してその名籍を別ち、寿終り神逝けば下りて悪道に入らん。

是くの如き衆悪は天神記識して……寿命終尽すれば諸悪の帰する所たり。

といった表現は、まさに上述の神仙術や功過の思想、あるいは泰山の地下にある冥府には泰山府君によって管理されている寿命台帳があるという泰山府君信仰との関連を彷彿とさせるものである。

この『無量寿経』の教説は北魏の曇鸞によってさらに発展させられ、浄土教盛行の礎が据えられた。彼は山西の五台山の近くに生れて出家したが、『大集経』注釈中に病に倒れたため長生術の必要性を強く感じ、遠く江南茅山に上清派の道士陶弘景を訪ねて仙経一〇巻を得た。しかし、帰途、菩提流支から『観無量寿経』を授けられて回心し、仙経を焼捨てて浄土教に帰依したという。このような経歴から、曇鸞には『調気方』『療百病雑丸方』『論気治方』『服気要訣』などの医方調気に関する著述があり、一一世紀に編纂された道教の百科全書『雲笈七籤』のなかにも「曇鸞法師服気法」が載せられているほどである。また、その主著『往生論註』では、阿弥陀仏の名号を陀羅尼章句や禁呪の音辞と同様の不可

思議力があると説くなど、『抱朴子』に見える神仙術や禁呪の影響が見られる。曇鸞の浄土教は神仙術を超克したとはいえ、その宗教信仰中に神仙方術的信仰が潜在していることは、無量寿仏信仰と不老長生の神仙道教とが思想的基盤を共有し得るという点で大変興味深い。

（本項では、主として人間の寿命の長短を取上げた。世界観に関わる時間の長短については、「1 始と終」に述べてある。）

4 大と小

麥谷邦夫

一

宇宙の片隅に一時わずかな生を受けて存在する人間、その存在の卑小さへの透徹した認識を梃に、一転して至大の存在—道—への絶対的覚醒をもって人生に処すべきことを説いたのは、『荘子』秋水篇冒頭の一章である。「井蛙は以て海を語るべからず」の句によって知られるこの章は、世俗の卑小さを象徴する黄河の神—河伯—と、至大の存在を象徴する北海の神—北海若—との問答に託して、我々の泥んで疑わない世俗的価値としての大小の区別が全く相対的なものであることを論じ、このような相対的大小を超えた絶対的大—道—の世界が、人間の言知を超え、大小精粗といった限定づけを無意味と化す至大の存在であることを明らかにしていく。

渺茫として果てしない北海を目の当たりにし、初めて自らの卑小さを思い知らされた河伯を前にして、

> 形を天地に比ねて気を陰陽に受け、吾れ天地の間に在るは猶お小石小木の大山に在るが如し。……四海の天地の間に在るを計るに、礨空(蟻塚)の大沢に在るに似たらずや。中国の海内に在るを計る

に、稊米(稗つぶ)の太倉に在るに似たらずや。物の数を号びて之れを万と謂う。人は一に処る。人卒は州を九にし、穀食の生ずる所、舟車の通ずる所、人は一に処る。此れ其の万物に比するや、毫末(毛すべの先)の馬体に在るに似たらずや。

と語りかけた北海若は、続けて以下のような内容を説く。

この現実の世界における大小の関係は、「物の量は窮まり無く、時は止まる無く、分(天与の境遇)は常(一定不変性)無く、終始は故(旧態を止めるもの)無」き空間的時間的無限連鎖の中での相対的関係であり、この相対世界に止まる限り決して絶対的大あるいは絶対的小の世界には到達しえない。しかも、古人が「吾が生や涯り有り、知(認識の対象)や涯り無し。涯り有るを以て涯り無きに随えば、殆きのみ」(養生主篇)、「小知は大知に及ばず、小年は大年に及ばず」(逍遥遊篇)と喝破したように、人間の存在およびその智慧は極めて卑小＝至小なるものに他ならない。しかるに、世人たちは「其の至小を以て其の至大の域を窮めんことを求」めるがゆえに、「迷乱して自ら得る能わざる(至大なるものを至大なるものとして理解できない)」状況に陥ることになるのである。

一方、ことを相対的世界に限っていえば、物の大小精粗といった区別は、それぞれのおかれた状況―勢―に起因するのであって、存在としての価値の高下にはなんら関係がない。至大の存在はこのような大小精粗の差別を超えたところにあり、言葉や意(こころ)で理解し把握することのできないものである。この至大の存在の前では、万物の様々な相違区別は全く意味を失って、無限定で一様な真実在の世界が展開する。最高の処世とは至大―道―の世界に遊び、そこにおいて己れを虚しくすることであり、かかる道の体得者は、何ものにもその生を損われることはない。

以上が北海若と河伯との問答の概要であるが、ここに凝縮して述べられている、人間存在の卑小性、

至大の存在としての道の無限定性、万物の斉同、対立物の同時相即的存在といった主題は、いずれも中国古代宗教思想の中での大小の問題を考える際の出発点となるものである。

二

『荘子』天下篇に「至大は外無し、之れを大一と謂う。至小は内無し、之れを小一と謂う」とあるように、至大の存在はまた「大(太)一」とも呼ばれる。『呂氏春秋』大楽篇には「万物の出ずる所、太一に造り、陰陽に化す」とあって、大一はまた万物生成の根源をも意味した。ここでの「大一」は抽象的な概念を離れた実体的存在を想起させるが、儒家の経典の一つである『礼記』礼運篇には、

> 夫れ礼は必ず大一に本づき、分れて天地と為り、転じて陰陽と為り、変じて四時と為り、列して鬼神と為る。其の降れるを命と曰う。

とあり、『易』の太極に類似した概念として「大一」が用いられている。この経文に対する唐の賈公彦の疏は、

> 必ず大一に本づくとは、天地未分、混沌の元気を謂うなり。極大を大と曰い、未分を一と曰う。其の気は既に極大にして未分、故に大一と曰うなり。

と注釈しており、「大一」と「元気」とは完全に同一のものとされている。一方、これとは別に、『史記』封禅書には、「天神の貴き者は太一なり。太一の佐を五帝と曰う」という謬忌の上奏に基づいて太一神の祭祀が行われたことが伝えられており、「大(太)一」が至上の神格を意味する語としても用いられたことが知られる。このように、「大(太)一」という語を媒介として、至大の存在には理法的な道と

実体としての元気と至上の神格という三つの面が考えられるのであるが、このことは後の道教教理においては道と気と神との一体性の主張となって展開を見せる。

ところで、万物の生成に関する議論は、『易』繋辞上伝の「是の故に易に太極有り、是れ両儀を生ず。両儀、四象を生じ、四象、八卦を生ず」と、『老子』第四二章の「道、一を生じ、一、二を生じ、二、三を生じ、三、万物を生ず」という二説を軸として展開した。後漢時代には張衡の「霊憲」等に典型的に見られるような、道から元気、元気から陰陽二気、陰陽二気から万物という生成論が説かれるようになり、以後、儒教に代表される表向きの世界では宋代まで大きな変化は見られない。しかし、経書に対する神秘的な解釈書として出現した緯書の世界では、易緯『乾鑿度』や孝経緯『句命決』に見られるように、生成の始元を太易、太初、太始、太素と細分化する四運説が展開されている。この四運が『易』の太極の生成作用をより詳細に敷衍するものであることは、『太平御覧』天部に引く晋・皇甫謐の『帝王世紀』が、四運のあとに太極を配する五運説を説いていることによって知られる。そして、これら緯書説と極めて親近な関係にある道教教理の中で、新たに神学的生成論とでもいうべきものが展開されて、哲学的生成論の停滞に一石を投じていることが注目される。

道教教理のなかで説かれる生成論は、いうまでもなく『老子』第四二章の生成論を基盤としている。『老子』の中では、道は形而上の根源的実在ないし理法として実体を持たないとされているが、河上公注のような後世の注釈書においては、道の生成のはたらきに注目し強調する場合、往々、元気を吐出する、より実体的な存在として道を解釈するようになる。このような傾向の延長上で、「道なるものは、気なり」という明確な定義が道教教理の中で下されるようになり(梁・僧祐『弘明集』巻八に引用される「三破論」)、ひいては「道は気なり。気を保てば則ち道を得、道を得れば則ち長存す」(唐・法琳『弁正

論』巻六に引く『養生服気経』などと説かれるようになる。以後、道教教理の展開につれて、「道」と「元気」との間に上下先後の区別を立てず、両者を同一の次元において捉え、その一体性を強調しようとする傾向が強まって、新たに「道気」という概念が立てられるようになる。かくて、「道」という形而上的理法から万物の生成を説く哲学的生成論に代って、実体的な「道」すなわち「道気」を背後に据えて、至上の神格からの直接的な万物の生成を説く『九天生神章経』や『三天正法経』などに見られるような神学的生成論が完成する。その意図するところは、「道」と実際の信仰の対象としての「神」とを重ね合わせるとともに、万物と「道」「神」との関係を「道気」によってより直接的普遍的に結びつけようとする点にあったと考えられる。

後漢・桓帝の宮中で黄帝と老子とが浮屠(仏陀)とともに祠られ(『後漢書』襄楷伝)、老子廟において老子の祭祀が行われたことは(辺韶「老子銘」)、老子の神格化がかなり早い時期に進んだことを示すものであるが、その後、老子の説く「道」そのものが神格化されて太上道君となり、五世紀になるとさらに元始天尊が最上神として加上された。このような経緯からして、道と道君ひいては元始天尊が同一視され、さらには上述の道と気との一体性の主張から、道と神と気との同一性が説かれるようになるのは自然な成行きであった。道教経典の中で八百万の神々が「百千万重道気」と称されるのは、このような思想を表明するものである。

かくて、道教教理では、この世界の至上至大の存在としての道も、至高至貴の存在としての神格も、それらによって生み出される万物も、全て「気」に他ならないという気一元論的思想が展開された。六朝末から隋・唐にかけての激しい道仏論争の中で一時期この主張が放棄され、「道は理なり」という正反対の主張が行われたこともあったが、それはあくまでも一時的な現象に過ぎず、論争の鎮静化につれ

て再び気一元論へと回帰していった。

道仏論争の中では、道は至大絶対の存在であるという自明のごとく思われる事柄に対する疑義が提起されたこともあった。『老子』第二五章は、世俗的な範疇も含めて世界には、道、天、地、王(人)の四つの大なる存在が有ること、この四者は「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」関係にあることを説いている。問題は、「道は自然に法る」の句の解釈にからんで提起された。『老子』における道は、本来、至大絶対の根源的存在であって、道の上位にさらに何かが存在するとは考えられてはいない。このことは、王弼の注が「自然に法るとは、方に在りては方に法り、円に在りては円に法り、自然に於て違う所無きなり」と解釈し、河上公注が「道の性は自然にして、法る所無きなり」と解釈していることからも明らかであろう。しかし、仏教側の論者はこの一文を捉えて、道の上位に自然が位置することを述べたものであるとみなし、道の根源性を否定する根拠とした。一方、道教経典の中にも、「虚無、自然を生じ、自然、道を生ず」と説いて道の根源性を否定するかのような『西昇経』などが存在したことが知られる。

かかる道の根源性に関する混乱を収拾したのは、唐・玄宗の『老子』注と疏であった。玄宗注の特徴は、従来「道」が担ってきた根源的実在としての地位を新たに「妙本」という概念を立ててこれに担わせた点にある。疏はこの妙本概念に基づいて、虚無、自然、道をそれぞれ「妙本」の体、性、功用という三側面を個別に表す概念に過ぎないとし、この三者の間に先後尊卑の差を立てることの誤りを説いている。この説に従えば、道はもはや至大絶対の存在ではなく、生成、変化といった妙本のはたらきを意味することになる。『老子』は、中国の古典の中でも最も解釈の多様性を許容する書であるが、玄宗の注疏は長い『老子』解釈史の中でも新機軸を開くものであった。

三

至大の世界に目覚め道の世界に遊ぶものを、『荘子』は大人、神人、真人、至人などと呼ぶ。『荘子』在宥篇に描かれる大人の在り方は次のようなものである。

夫れ有土者は、大物を有つなり。大物を有つ者は、以て物とすべからず(一般的な物の範疇には入れられない)。物にして物とせられず(一種の存在ではあるが、単なる物を超えた超越的な存在である)。故に能く物を物とす(万物を万物として位置付け支配することができる)。物を物とする者の物に非ざるを明らかにするや、豈に独り天下百姓を治むるのみならんや。六合(宇宙)に出入し、九州に遊び、独往独来す。是れを独有と謂う。独有の人、是れを至貴と謂う。

このように、大人とは万物より一段高い次元に身を置き、万物を万物としてあらしめる超越的支配者であると同時に、天地四方、世界の隅々まで自在に出入することのできる囚われのない存在である。『易』乾卦文言伝に「夫れ大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す」というのは儒家の描く大人像であるが、やはり『荘子』の説くそれと軌を一にするものである。また、『荘子』逍遥遊篇に、穀物を食らわず、風を吸い露を飲み、雲に乗じて六合の果てに往来する超越的存在として描かれる藐姑射の神人は、いわゆる神仙の典型として神仙思想と深い結びつきを有している。

こうした大人ないし神人と凡人との関係、卑小な存在としての人間が果たして至大の世界に参入し道と一体となり得るのかどうかという問題は、中国宗教思想史の主要なテーマの一つであった。仏教にお

いては仏性、如来蔵の有無の問題がその典型として存在するが、中国固有の思想との関わりでは道教の道性論が注目される。

道性の有無の論の思想的出発点をなすのは、『荘子』知北遊篇における、荘子と東郭子との問答である。東郭子の「所謂道は悪にか在る」という問いに対する荘子の答えは、「在らざる所無し」であり、東郭子のさらなる追究に対する回答は、「螻蟻に在り」「稊稗に在り」「瓦甓に在り」「屎溺に在り」というものであった。荘子の言わんとするところは、道は優れたものにのみ存在するわけではなく、動物や植物、無機物から果ては糞尿に至る万物に普遍的に存在するのだということであった。

かかる道の万物への普遍的内在の思想は、道教教理にあっては、道気の万物への普遍的内在、道気を介しての万物の道あるいは神との合一の可能性としてより具体的に展開されていたため、無識の道性所有がなんら論争の対象となることなく承認された。『太上妙法本相経』広説普衆捨品の説や『一切道経相承次序』巻上に載せる唐・高宗と上清派の道士潘師正の問答などはその早い例である。一方、仏教の仏性論は、『涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性」を典拠としたが、「一切衆生」に無識を含めることはなかった。その後、吉蔵は理論的な可能性としては草木の仏性を容認してはいるが(『大乗玄論』仏性義)、「牆壁瓦石、無情之物」もまた仏性を持つことをはっきり称えたのは、天台の九祖荊渓湛然であった(『金錍論』)。道教教理は多くの部分で仏教教理の強い影響を受けているが、無識有道性説は道教教理が仏教教理に先行した数少ない例の一つであり、湛然の仏性論はこのような『荘子』以来の思想的伝統の延長上に出現したものといえよう。

四

我々を取巻く空間がどの程度の広がりをもつのか、その広がりには果たして限界が有るのか無いのかなどについての議論は、道家系の思想家達の得意とするところであった。『荘子』庚桑楚篇の「実なる有るも而も処無き者は宇なり。長しきこと有るも而も本剽(始終)無き者は宙なり」は、道の在り方にかかわって、無限の空間—宇—と無限の時間—宙—とに言及するものであり、『列子』湯問篇の「上下八方に極尽有るか」という殷の湯王の問いに対する夏革の答え「然れども無極の外、復た無極無く、無尽の中、復た無尽無し。……朕れ是れを以て其の極り無く尽くる無きを知るも、其の極り有り尽くる有るを知らざるなり」は、無限の空間の存在に対する思弁的認識を表明したものである。

古代人の世界空間に対する現実的認識は、交通手段の発達につれて終始拡大を続けたが、未知の空間の広大さには較べるべくもなかった。かくて、両者の間隙を埋めるものとして『山海経』のような空想を交えた神話的地理説が成立するのだが、中国を九つの州に分け、その周辺に夷狄を配するというのが、『尚書』禹貢篇以来の伝統的な中国中心の地理観であった。しかし、戦国末期の思想家鄒衍は、世界の全体構造を現実の地理学的知識をもとに理念的に組み立てて、全世界にはこのような九州を一まとまりとする世界が全体で九つ有り、赤県神州(中国)はその一つに過ぎないという大九州説を説いて、以後の中国人の世界観に大きな影響を与えた。

一方、我々の頭上に広がる至大の空間すなわち天についてはどのように考えられていたのであろうか。『詩経』『書経』のなかでは天は蒼天、昊天などと呼ばれ、世界の主宰者としての天帝(上帝)が位する

ところと考えられている。また、『史記』天官書が伝えるごとく、北極星を中心とする星宿は天帝の朝廷と天界の官僚組織とに当てられた。儒教的イデオロギーのもとでは、地上の支配者たる天子は常に天帝の意志を謹しみ承けねばならないとされ、天文観測と天の祭祀とは帝権の維持にとって欠くべからざるものであった。また、地域ごとに対応する天が異なるという九天分野説や、各方位にそれぞれ別の天と帝とを配当する五方帝説なども存在した。こうした伝統的天観念をもとに仏教の天界説の影響を受けて形成されたのが道教の天界説である。

道教の天界説は、当初、五方天説をもとに構成されたが、間もなく仏教の十方世界の観念に影響されて十方天へと拡大されたことは、『霊宝五符序』などに見られるとおりである。そこでの各天は、伝統的な天界説と同様、各方位と対応した平面的な配置をとると考えられていた。しかし、仏教の複雑な三界二十八天説への理解が深まるにつれ、それへの対抗の必要からも、道教の天数は一挙に加増された。その結果、仏教の三界二十八天の上に四種民天、三清天が加上され、さらに宇宙全体を覆う至高至大の天である大羅天が加えられて、三十六天説が成立した。道教教理では、四種民天より下の二十八天は劫運の末期に崩れ去るが、四種民天以上は決して崩壊することはなく、次の劫運が開く際に、四種民天の天人は新たな世界における人類の種となるのだと説かれる。清微、禹余、大赤の三清天は、玄元始三気の神格である天宝君、霊宝君、神宝君の居処であり、大羅天は根源の道気の神格である元始天尊の居処とされる。また、道と気と神との同一性の主張が道教教理の特徴であることはすでに述べたとおりであるが、天もまた気に他ならないと考えられた。このことは、中国古代の天観念と仏教のそれとの最大の相違点といえよう。

最後に、天界の対極に位置する冥界について一瞥しておこう。世界を天上、地上、地下の三部に分け

地下を冥界とする思想は、古く馬王堆漢墓出土の帛画などについて見られるところである。このような冥界観は、やがて山岳信仰などと習合して、後漢末には、泰山の地下に冥府が存在し、その長官である泰山府君によって人間の寿命台帳が管理されているという泰山府君信仰を生んだ。六朝期に入ると、仏教の地獄説の影響下に酆都冥府説が成立する。梁・陶弘景の編んだ『真誥』闡幽微篇によれば、中国の遥か北方に位置する羅酆山の下に紂絶陰天宮以下の六宮が有り、その主宰者を北大帝という。死者は全てこの羅酆山に集められて審判を受け、生前善行の有ったものだけが地下主者あるいは鬼帥と呼ばれる冥界の下級官僚に取り立てられ、やがて順次昇進して仙界に昇ることができるとされた。こうした冥界説は逆に仏教教理の中にも取入れられ、唐代に入ると道仏習合の典型ともいえる十王信仰が成立し、以後の中国人の冥界観を規定するものとなった。

5 内と外

吉川忠夫

一

五世紀劉宋の名人である范泰と謝霊運は、しばしばつぎのように口にしたと伝えられる。

六経の典文は本より俗を済いて治を為すに在るのみ。必ず性霊の真奥を求めんには、豈に仏経を以て指南と為さざるを得んや。（『弘明集』巻一一「何令尚之答宋文皇帝讃揚仏教事」）

「六経の典文」とは、もとより儒教の古典。儒教の古典の眼目は世俗救済のための政治学説たる点に存し、「性霊の真奥」、すなわち精神のはたらきの本質を追究するためには、ぜひとも仏教経典を指南としのまなければならぬ、というのである。ここには、六朝時代の士大夫が儒教のいかなる点にあき足らぬものを感じ、そして何を求めて仏教経典にあい対したのか、その間の端的な消息がうかがわれるであろう。

また、六世紀梁の皇侃の『論語義疏』は、六朝時代の特色ある『論語』の注釈としてつとに人びとの注目するところであるが、先進篇「季路、鬼神に事えんことを問う。子曰く、未だ人に事うる能わず、

焉んぞ能く鬼に事えん。敢えて死を問う。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」、その条下につぎのようにいう。

外教に三世の義無きこと、此の句に見ゆるなり。周孔の教えは唯だ現在のみを説き、過去未来を明らかにせず。

季路の鬼神についての質問は過去世に関してのもの、死についての質問は未来世に関してのものであるが、それらの質問に答えようとはしない孔子の態度のなかに、「外教」あるいは「周孔の教え」、すなわち周公と孔子を開山とする儒教が、過去・未来・現在を貫通する仏教の三世の理法を欠くことがはっきりと見てとれるというのであり、そのことを遺憾とする口吻と感ぜられる。

そしていまここで注目したいのは、皇侃が儒教を外教の名でよんでいることである。外教とは、もとより仏教を内教とする立場に立って仏教以外の儒、道、九流をよぶ言葉であり、ここでは儒教をその名でよんでいるのであるが、後に説くように、内教と外教なる言葉それ自体に、外教にたいする内教の優越の意識がいかんともしがたくともなっているのである。皇侃のいわんとするところは、隋の吉蔵の『三論玄義』が内外両教を論じて、「外は但だ一形のみを弁じ、内は則ち三世を朗鑒す」と述べているのと符合するのであり、かく儒教のもっとも基本的な古典である『論語』の注釈であるにもかかわらず、そのなかにこのような言葉を用い、このような口吻をもらしていることは、とりもなおさず『論語義疏』のきわだった特色としてよいであろう。皇侃は、『観音経』の読誦になぞらえて、『孝経』の読誦二十偏を日課としたとも伝えられる人物である。[1] かれが生きたのは、あたかも崇仏皇帝として名だかい梁の武帝の統治時代であり、王朝の諸制度もしばしば仏法によって荘厳されたのだが、[2] たとえば贖刑（金品納付による実刑免除）の復活を命ずる大同一一（五四五）年の詔に、贖刑の廃止が「既に内典の慈悲の

義に乖き、又た外教の好生の徳を傷る」と述べられているのはその一例となし得るであろう。内典はもとより仏典、そして外教は皇侃の場合と同じく儒教を意味し、「好生の徳」は、『書経』大禹謨篇「好生の徳、民心に洽ねし」にもとづく。

かく六朝時代には、仏教とそれ以外のものとが内外の概念をもって区別されたのであり、三国呉の康僧会の「法鏡経序」(『出三蔵記集』巻六)が仏教の学問を「内学」とよんでいるのは、そのような表現の早い時代における用例としてよい。そして内外の概念に、外にたいする内の優越の意識がおのずからともなったことは、天監三(五〇四)年の四月八日、従来の道教信仰を放棄して仏教信仰に専一につとめんことを宣言する「捨事李老道法詔」を発した梁の武帝が、同月一一日付で門下省に与えた勅文にうかがうことができる。「朕は邪外を捨てて以て正内に事えん」。外は邪であるのにたいして、内は正なのである。梁の武帝はまたこうも言っている。

> 老子周公孔子等は是れ如来の弟子なりと雖も(3)、化迹は既に邪、止だ是れ世間の善にして、凡を革め聖と成らしむる能わず。(『広弘明集』巻四)

范泰と謝霊運とは、六経は「済俗為治」のためのものであって、「性霊の真奥」を求めるためには仏教経典を指南とたのまなければならぬと考え、梁の武帝は、老子、周公、孔子など中国の聖人の教化はただ「世間の善」にとどまるものと考えたのだが、北周の道安の「二教論」帰宗顕本篇(『広弘明集』巻八)には、内典と外教についてのつぎのような定義がある。

> 救形の教え、教えは称して外と為し、済神の典、典は号して内と為す。……若し内外を通論すれば則ち彼の華と夷とを該むも、若し此の方(中国)に局命すれば則ち儒と釈と云う可し。釈教(仏教)を内と為し、儒教を外と為す。

北周の武帝による廃仏が行なわれんとする前夜の天和五(五七〇)年に発表された「二教論」は、沙門の立場から道教を攻撃することを目的とし、仏教と儒教の二教のみの存在を認めて、それら二教に道教を加えた三教並立の立場を認めず、また老荘道家はたかだか『易経』の「謙謙」の教えを説くだけのものであるから、九流の儒家者流のなかに包括される、そのように主張することをあらましの主旨とする。

「二教論」を『広弘明集』に採録した唐の道宣の要約にいう。

道安法師は又た二教論を上つる。内教と外教とを云うなり。練心の術を三乗と名づく。内教なり。救形の術を九流と名づく。外教なり。道(家)には別教無く、即ち儒流に在り。斯れ乃ち易の謙謙なり。

すなわち、「済神」(霊魂の救済)あるいは「練心」(心の練磨)にかかわる教えが内教たる仏教、それにたいして「救形」(肉体の救済)にかかわる教えが外教たる儒教、あるいはひろげて九流の教え、というわけである。梁の劉勰の道教批判である「滅惑論」(『弘明集』巻八)も、「仏法は練神、道教は練形」と定義しており、かく仏教は霊魂や心に関係する内教として、肉体に関係する外教よりもまさるものと考えられたのである。

二

ところで、内外の別にもとづく概念が、仏教を内、仏教以外のものを外とよぶのに先だって存在したこと、もとよりいうまでもない。『漢書』芸文志をひもとくならば、「韓内伝」と「韓外伝」(六芸詩)、「淮南内」と「淮南外」(諸子雑家)、「黄帝内経」と「外経」、「扁鵲内経」と「外経」、「白氏内経」と

「外経」(方技医経)のごとく、某内伝・某外伝、某内・某外、某内経・某外経と名づけられた書物が一連のものとして著録されているのを見出すであろう。われわれはまた『左伝』が春秋内伝とよばれたのにたいして、『国語』が春秋外伝とよばれたことを知っている。そして、四世紀東晋の葛洪の著書である『抱朴子』は内篇二〇巻と外篇五〇巻に分けられ、その自叙篇にいう。

其の内篇は神僊・方薬・鬼怪・変化・養生・延年・禳邪・却禍の事を言い、道家に属す。其の外篇は人間の得失と世事の臧否を言い、儒家に属す。

神仙説について述べる部分が道家に属する内篇とされるのにたいして、世俗のことがらについて述べる部分が儒家に属する外篇とされているのであるが、そもそも神仙家である葛洪にとって、内篇が外篇にくらべて格段に大切な著述であると考えられたことというまでもなく、そのことは内篇の黄白篇のつぎの言葉によって明らかであろう。

俗人は多く余が好んで異端を攻むと譏り、予を謂いて趣だしくも天下の通ず可からざる者を強ちに通ぜんと欲すと為す。余も亦た何為れぞ然らんや。余若し此の輩の事を以て辞章を来世に騁せんと欲せば、則ち余の著わす所の外篇及び雑文二百余巻、以て意を後代に寄するに足り、復た此れを須いず。且つ此の内篇は皆な直語のみ、藻飾無きなり。

つまり、内篇こそが本質的な部分、外篇は必ずしも本質的ならざる部分と考えられているのであり、このことは、漢の淮南王劉安の「淮南内二十一篇」と「淮南外三十三篇」とについて、顔師古が「内篇は道を論じ、外篇は雑説」と注しているのとあい通ずるのである。

ところで『晋書』葛洪伝は、葛洪が神仙家の鮑(太)玄、すなわち鮑靚に師事してその娘を娶ったことを、「玄は亦た内学あり、将来を逆占したれば、洪を見て深く之れを重んじ、女を以て洪に妻す」と伝

えている。そもそもここにいう「内学」が、王莽時代以後、とりわけ後漢時代に流行した讖緯、すなわち図讖と緯書とにもとづく神秘思想の学問をよぶ言葉であったことは、『後漢書』方術伝序の李賢注に、「内学とは図讖の書を謂うなり。其の事は秘密なれば、故に内と称す」とある通りである。また、『後漢書』儒林孔僖伝の「長彦は章句の学を好み、季彦は其の家業を守る」の説明として、恵棟の『後漢書補注』は「章句の学」を「章句の内学」とよびかえている『孔叢子』末の「連叢子」を引き、「図讖を以て経を説く」やり方が「章句の内学」であって、何休の公羊注や鄭玄の三礼注がその具体例だとしている。

図讖はその内容が秘密に属するが故に内学とよばれたと説明されるように、秘密に属する讖緯は、漢代における顕学であった経学を裏面において支えるところのより本質的で根源的なもの、と考えられもしたであろう。讖緯が革命のための政治目的に利用せんとする意図のもとにひそかに制作されることが少なくなかったことは、王莽や後漢の光武帝について顕著に認められるところであるけれども、六経が風俗教化のための現実的な政治教学に終始することに不満を感じた漢代人は、自然学や宇宙論をその一部の内容として含む讖緯に魅せられたのではなかったか。光武帝の讖緯にたいする傾倒をたしなめるべく上疏を行なった桓譚が、そのなかで讖緯流行のよってきたる所以とその制作のからくりをつぎのように指摘しているのは、注目されてよい。

> 先王の記述する所を観るに、咸な仁義正道を以て本と為し、奇怪虚誕の事有るに非ず。蓋し天道と性命とは聖人の言うを難かる所なり。子貢自り以下、得て聞かず。況んや後世の浅儒にして能く之れに通ぜんや。今ま諸の巧慧小才伎数の人、図書(河図洛書)を増益して矯って讖記と称し、以て貪邪を欺惑し、人主を詿誤す。焉んぞ之れを抑遠せざる可けんや。
>
> (『後漢書』桓譚伝)

『論語』述而篇によれば、孔子は奇怪虚誕の「怪力乱神」について語ることはなかったという。また公冶長篇に、「夫子の性と天道とを言うは得て聞く可からざるなり」という子貢の言葉がある。いまかりに李賢注に従って鄭玄の解釈を示すならば、性とは「人の血気を受けて以て生まれ、賢愚吉凶有ること」、天道とは「七政(日月五星)変動の占」である。

かく讖緯の学問が内学とよばれたのならば、六経の学問はおのずから外なるものとならざるを得ぬ。『後漢書』逸民伝に、法真が「内外の図典に博通す」というのは、そのような意味であるにちがいない。『資治通鑑』順帝紀永和二年条は「内外の学に博通す」として『後漢書』の右の記事を引き、そこの胡三省注はまさしくつぎのようにいっている。「東都(後漢)の諸儒は七緯[4]を以て内学と為し、六経を外学と為す」。褚先生補の『史記』滑稽列伝に「好んで外家の伝語を読む」とあり、その場合の外家は、そこの索隠に指摘するように、正経ならざる「史伝雑説の書」の意味なのであって、前漢から後漢の間に、いわば六経が内なるものから外なるものとなる逆転現象がおこったのである。讖緯の学である「内学」がやがて神仙家によって継承され、神仙説のなかに吸収された消息はすでに鮑靚について一端をうかがった通りであるが、梁の陶弘景の『真誥』七篇が運題象、甄命授、協昌期、稽神枢、闡幽微、握真輔、翼真検とそれぞれ三言をもって篇名とするのは緯書の命名のやり方にならってのことであるというのは、そのもっとも見やすい例とすることができよう[5]。神仙の伝記が、「紫陽真人内伝」であるとか「南岳夫人内伝」であるとか、内伝と名づけられたのも何がしかの関連があるのかも知れない。そして「内学」なる言葉は、六朝時代においては仏教についての学問を意味するようになった。呉の康僧会の「法鏡経序」にその早い時期における用例が見られることは、すでに述べた通りである。六朝人が仏教の学問を内学とよんだのは、漢代人が六経に欠如したものを讖緯に期待してその学問を内学とよんだのと同様に、

それこそが「性霊の真奥」を求めるためのより本質的で根源的なものであるとの認識にもとづいてのことであったにちがいない。

三

漢代における経学の大宗の地位をしめた『春秋公羊伝』に、「春秋は其の国を内にして諸夏を外にし、諸夏を内にして夷狄を外にす」との言葉があり(成公十五年)、後漢の『公羊伝』注釈家である何休は、この言葉をふまえて「張三世」の説を唱えた。すなわち、「其の国を内にして諸夏を外にする」ところの衰乱＝所伝聞の世、「諸夏を内にして夷狄を外にする」ところの升平＝所聞の世、「夷狄は進んで爵に至り、天下の遠近小大は一の若き」ところの太平＝所見の世の三世である(6)(隠公元年注)。理想社会実現に至るまでの過程を示すこの見取り図においては、夷狄が天下的世界の秩序のなかに位置づけられるのはようやく太平の世の実現を待ってのことであり、あくまでも諸夏すなわち中華こそが内であり、夷狄は外でしかなかったはずである。本来、中国人にとって、中国ないし中華は世界の中心、文明の中心というのと同義語であり、世界の辺地に位置する夷狄は、辺地に位置するが故に、文明の欠如体にほかならなかった。ところが六朝時代に至って、夷狄の地に生まれた仏教が内、中国固有の教えである儒教や道教が外とされる逆転がおこったのである。とはいえ、きわめて当然のことながら、仏教は劣悪な夷狄の風俗を教化すべく夷狄の地に生まれた教えであるから中華の民を教化することはできぬとする議論は、当時の排仏論のなかの有力なものの一つとして存在した。『弘明集』の編者である梁の僧祐がその後序として書いた「弘明論」は、主要と認めた排仏論を六類に分類しているが、そのうちの第五類は「(仏

の）教えは戎方（戎の地域）に在って化（教化）は華の俗に非くと疑う」ものであり、[7] そのような排仏論の代表として、道士の顧歡の「夷夏論」（『南斉書』高逸伝）を挙げることができる。

劉宋の泰始三（四六七）年に発表されたと伝えられる「夷夏論」は、表向きは対立する仏道二教の調停を標榜しながら、実際は「意は道教に党する」ところの排仏論にほかならなかった。「夷夏論」は「道」「俗」「跡」をキー・ワードとして構成されている。「道」とは仏道二教にあい貫通するところの根本の道であり、顧歡も仏道二教の「道」が一致することを、つぎのようにいささか奇妙な方法をもって論証する。道教経典の『玄妙内篇』に、「老子は関に入り、天竺の維衛国に之く。国王の夫人、名を浄妙と曰う。老子は其の昼寝せるに因り、日精に乗りて浄名の口中に入り、後年四月八日の夜半の時、左腋を剖きて生まる。地に墜ち即ち行むこと七歩。是こに於いて仏道は興る」とあることから、老子がほかならぬ仏であること、すなわち「道則仏」の結論が得られるであろう。『玄妙内篇』が呉の支謙の翻訳にかかる仏伝の『太子瑞応本起経』の文章を下敷きに用いつつ、その骨子をなすのは、後漢時代に先蹤があり、やがて西晋の王浮の『老子化胡経』によって高唱されたところの老子化胡説であること、すなわち西方におもむいた老子が胡人を教化すべく創めたのが仏教にほかならぬと主張する老子化胡説であることは疑いがない。さて一方、仏教経典の『法華経』如来寿量品には「釈迦成仏してより塵劫の数有り」とあり、また『太子瑞応本起経』には「或いは国師道士、儒林の宗と為る」とある。国師道士といえば老子と荘子、儒林の宗といえば周公と孔子をさしおいては考えられぬから、孔子と老子は仏にほかならぬこととなり、すなわち「仏則道」の結論が得られるであろう。顧歡が「道則仏」、「仏則道」という時、その「道」には道教のみならず儒教も含まれているのだが、そのことはさておき、かく「二経（仏道両経）の説く所は符契を合するが如く」、「其の聖は則ち符す」のである。だがしかし、「其の跡は

則ち反する」としなければならぬ。何となれば、「跡」すなわち仏道二教それぞれの教化のあり方は、教化の対象となるところの「俗」、すなわち各民族、各地域の歴史的社会的所産である固有の風俗にあい応じて特殊具体的な形態をとらざるを得ないからである。かくして「道は固より符合する」にもかかわらず、夷すなわち夷狄と夏すなわち中華の「俗は則ち大いに乖っている」から、そもそも夷狄の「俗」を教化するための「跡」であるところの仏教は、中華の民と中華の地域に行なうことはできぬ。以上が「夷夏論」のあらましの論旨であるが、当然のごとくに顧歆は、仏教は劣悪な夷狄の風俗を教化するための「破悪の方」、それにたいして道教は善美の中華の風俗を教化するための「興善の術」であるとみなしている。(8)

ではしからば仏教側は、「夷夏論」に代表されるこのような排仏論にたいして、どのように応酬したのであろうか。僧祐の「弘明論」は、第五類の排仏論をつぎのように反論する。三皇は無為、五帝は徳化、三王は礼刑、七国は権勢と、時代の変遷とともに、同じ中国でありながら「世教は九変」をくりかえしたのにたいし、仏の真理は普遍であって、いつの時代、いずこの地域にも妥当せざるはない。しかも夏の禹王は西羌の生まれ、舜帝は東夷の生まれであったように、辺土からも聖人は出現するのであって、「地が賤しいからとて其の聖を棄つる」のはまちがいである。孔子は九夷の土地に住まわんと欲し(『論語』子罕篇)、老子は西戎におもむき、かく「俗聖」ですら華夷の別を気にかけぬのだから、ましてや三千大千世界を統べる仏の教化が西方の地域にのみ限定されるはずがない。さてまた『礼記』王制篇に、「四海(天下)の内、方三千里」といえば、中華の拠るところはたかが知れている。しかも、かつての夏であった伊水洛水の中原地域が今では戎墟となり、かつての夷であった江南の呉楚の地域が今では華邑に変貌をとげたように、「道」は運流し、一定の地域にかならず一定の教化が行なわれるわけで

はない。あらまし以上のように論を進める僧祐は、その最後にいう。

そもそも大地は無限であり、寰域(世界)はそれぞれ支配を異にする。〔中国では〕北辰が西北の方角にあるから、天竺こそが〔天地の〕中央に位置することがわかるのだ。ところが今、ちっぽけな中土(中国)を華と称して正しい仏法をさえぎろうとするが、さえぎり塞ぎとめようとしても、仏の不思議な教化は恒常不変にゆきわたるのである。

中国ではなくして天竺こそが世界の中心であると認め、その点に仏の権威の根拠をもとめるこのような論法をひとまず天竺中土説とよぶならば、天竺中土説は中国中土説、すなわち中国が文明の中心であり、地理的にも世界の中心である、というよりもむしろ天地の中心に位置するが故に文明の中心であると考える中国中土説に対抗すべく、中国中土説をまさしく倒立させて成立したところのこれまた一種の中華思想にほかならなかった。たしかに、呉の支謙訳の『太子瑞応本起経』には、釈迦が誕生した迦維羅衛について、「迦維羅衛なる者は三千日月、万二千天地の中央なり。仏の威神は至尊至重なれば、辺地に生まる可からず。地は為に傾邪せん。故に其の中に処り、十方を周化す」との記述がすでにあるけれども、天竺では夏至の日の正午に影がなくなる事実こそ、そこが天地の中心であることの何よりの証拠であると説いたのは、劉宋の沙門の慧厳であったという。天竺中土説は、ここに客観的な裏づけを得て大いに勢いづいたにちがいない。「夷夏論」批判の一つである僧敏の「戎華論」(『弘明集』巻七)には、そのタイトルからも知られるように、夷夏の別による世界の構造とは異なった戎華の別による独得の天竺中土説が展開されている。

僧敏はつぎのようにいう。

君(顧歓)の夷夏論と言う者は、東に靺鞨(高句麗と百済)の醜有り、西に羌戎の流有り、北に乱頭被

髪のたみ有り、南に剪髪文身のたみ有り。姫孔(周公と孔子)は礼を中に施く、故に夷夏の別有り。かく礼教的秩序を成立の原理とするのが夷夏の別であるとするならば、それとは異なって、如来の教化を成立の原理とする戎華の別が存在する。「戎華なる者は、東は則ち虚境に尽き、西は則ち幽郷に窮まり、北は則ち溟表を逾え、南は則ち空闇に極まる。如来は中土に扇化す、故に戎華の異有り」。この無限にして空闊なる戎華的世界では、天竺こそが真の意味の中国なのである。「経(すなわち『太子瑞応本起経』)に曰えるが如く、仏は天地の中に拠って十方を清導す。故に天竺の土は是れ中国と知るなり」(9)。

かく、天竺こそが天地の中央であることが鼓吹されるとともに、その一方で、天竺が中国人のいわゆる夷狄のなかには含まれぬ別種の存在であることも強調されたのであった。唐の法琳の「破邪論」は、『漢書』の地理志や西域伝にあらわれる「西胡」が葱嶺以東の三六のオアシス国家のことであって、仏が誕生した天竺とは無関係であることを確認している。おなじく唐の道宣は、その編纂にかかる『広弘明集』の巻七「叙列代王臣滞惑解」において、「仏は之れ胡に非ずして乃ち天種為り。胡は乃ち戎類にして本より梵郷に異なる」と、仏が胡ならざる梵郷の「天種」(天の民)であると説いている。

天竺中土説は中国中土説を倒立させて成立したものであったが、僧敏の「戎華論」に、「如来は普賢をして威を西路に行なわしめ、三賢をして並びに東都(中国)を導かしむ。故に経に云わく、大士(菩薩)の迦葉なる者は老子其の人なり」の一文があることにも注目されなければならない。これはまさしく老子化胡説にあい対応し、老子化胡説を倒立させた論法である。また六朝時代には、仏教が内なるもの、中国固有の教えが外なるものとされたのであり(10)、そのことと天竺中土説とは密接に関連するが、一方において、排仏論の「夷夏論」においてすら「道は則ち仏なり、仏は則ち道なり」と述べられているように、内外の真理を相即一体のものとして把握しようとする思考も顕著であった。それらについての詳細

は、本講座第一四巻『中国宗教思想2』の「本と末」の項で論ずる。

(1) 吉川忠夫「六朝時代における『孝経』の受容」『六朝精神史研究』同朋舎、一九八四年、参照。

(2) 天監一六(五一七)年、不殺生戒の立場から、宗廟の祭祀において犠牲を用いることをやめ、餅と蔬果を用いるように改めたのは、そのもっとも顕著な例である。

(3) このような表現が生まれる背景については、本講座第一四巻『中国宗教思想2』の「本と末」の項、参照。

(4) 七緯とは、易緯、書緯、詩緯、礼緯、楽緯、春秋緯、孝経緯の七種。

(5) 『真誥』翼真検篇「真誥叙録」。

(6) たとえば、小島祐馬「公羊家の三科九旨説」『中国の社会思想』筑摩書房、一九六七年、参照。

(7) 吉川忠夫「中国における排仏論の形成」『六朝精神史研究』参照。

(8) 「夷夏論」の詳細は、吉川忠夫「夷夏論争」『六朝精神史研究』参照。

(9) 天竺中土説の詳細は、吉川忠夫「中土辺土の論争」『六朝精神史研究』参照。

(10) ここで付言するならば、梁の阮孝緒が編纂した書籍目録である『七録』が内篇と外篇とから成り、内篇には経典録・記伝録・子兵録・文集録・術技録を設けていわゆる外典を著録し、外篇には仏法録と仙道録を設けて仏道二教の書を著録したのは、方内(世俗内)の書を内篇に、方外(世俗外)の書を外篇に分類してのことであった(『広弘明集』巻三「七録序」)。仏教の経典目録にせよ、道教の経典目録にせよ、阮孝緒に先だって、沙門や道士の編纂したものが単行されていたとはいえ、それら方外の書を、すなわち宗教文献を綜合的な書籍目録のなかに単独の分類を設けて著録したのは『七録』を嚆矢とするのであって、それなりに注目すべきことがらである。

〈執筆者紹介〉

福永光司（ふくながみつじ） 1918年生．京都大学文学部卒．

神塚淑子（かみつかよしこ） 1953年生．東京大学大学院博士課程中退．名古屋大学助教授．

小南一郎（こみなみいちろう） 1942年生．京都大学大学院博士課程単位取得．京都大学人文科学研究所教授．

蜂屋邦夫（はちやくにお） 1938年生．東京大学大学院博士課程単位取得．東京大学東洋文化研究所教授．

麥谷邦夫（むぎたにくにお） 1948年生．東京大学大学院博士課程単位取得．京都大学人文科学研究所助教授．

吉川忠夫（よしかわただお） 1937年生．京都大学大学院博士課程単位取得．京都大学人文科学研究所教授．

岩波講座 東洋思想 第13巻　　第16回配本（完結）

中国宗教思想 1

1990年4月27日　第1刷発行

定価2880円
（本体2796円）

発行所：〒101-02 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1990　Printed in Japan

ISBN 4-00-010333-4

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

第 1 巻　ユダヤ思想1
第 2 巻　ユダヤ思想2
第 3 巻　イスラーム思想1
第 4 巻　イスラーム思想2
第 5 巻　インド思想1
第 6 巻　インド思想2
第 7 巻　インド思想3
第 8 巻　インド仏教1
第 9 巻　インド仏教2
第10巻　インド仏教3
第11巻　チベット仏教
第12巻　東アジアの仏教
第13巻　中国宗教思想1
第14巻　中国宗教思想2
第15巻　日本思想1
第16巻　日本思想2